۱۹

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على ما أنعم والشكر على ما ألهم والصلاة على باعث إيجاد العالم محمد سيد العرب والعجم
وعلى المعصومين من أهل بيته سادات الأمم صلى الله عليه وعليهم وسلم **وبعد**
فيقول الأقل الأحقر أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذر جمعهم الله يوم العرض الأكبر هذا ما استطرفته من
عوائد الأيام من مهمات أدلة الأحكام وكليات مسائل الحلال والحرام وما يتعلق بها من المرام
جعلته تذكرة لنفسي ولمن أراد أن يتذكر من إخواني وما توفيقي إلا بالله **عائدة** قال الله سبحانه يا أيها الذين
آمنوا أوفوا بالعقود قد اشتهر بين الفقهاء الاستدلال بهذه الآية الكريمة في تصحيح العقود
ولزوم ما يتعلق به ويجعلون الأصل في كل عقد عرفي وكل إيجاب وقبول اللزوم واستشكل جماعة في دلالتها
على اللزوم وتحقيق مدلولها حتى يعلم دلالتها وعدمها فنذكر أولاً طائفة من كلام المفسرين
واللغويين في تفسير الآية ومعنى العقد والعهد **قال** صاحب الكشاف في تفسيرها يقال وفى
بالعهد وأوفى به ومنه والموفون بعهدهم والعقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل ونحوه ومنه
قول الحطيئة قوم إذا عقدوا عقداً لجارهم شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا وهي عقود الله التي عقدها
على عباده وألزمها إياهم من مواجب التكليف وقيل هي ما يتعاقدون بينهم من عقود الأمانات
ويتحالفون عليه من المبايعات ونحوها والظاهر أنها عقود الله عليهم في دينه من تحليل
حلاله وتحريم حرامه وأنه كلام قدم مجملاً ثم عقب بالتفصيل وهو قوله أحلت لكم انتهى **أقول**
الظاهر أن ما جعله ظاهراً يريد ما ذكره أولاً ويحتمل أن يكون مراده من الأول ما اختص منها

بالإيجابات

بالإيجابات من التكاليف وما أوجب عليهم فعله وما جعله ظاهراً يكون أعم مراده من عقود
الأمانات عهودها من الودائع والأمانة وغيرها من أسرارهم التي يأتمنون فيها بعضهم بعضاً
والتخصيص بالمبايعات لأنه على خصوص الشد والاستيثاق المأخوذين في معنى العقد والمراد بالمناكح
المعاقدة حيث كان ذلك في المبايعات أشد تماماً واستيثاقاً ها قد أراد القائل العهود التي يكون اللزوم
عرفاً **وقال** الشيخ أبو علي الطبرسي في مجمع البيان يقال وفى بالعهد وفاء وأوفى إيفاء بمعنى ثم قال والعقود
جمع عقد بمعنى المعقود وهو أوكد العهود يقال عهد والفرق بين العهد والعقد أن العقد فيه معنى الاستيثاق
والشد ولا يكون إلا بين متعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد إلى أن قال أوفوا بالعقود أي بالعهود
عن ابن عباس وجماعة من المفسرين ثم اختلف في هذه العهود على أقوال **أحدها** أن المراد بها العهود
التي كان أهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضاً فيها على النصرة والموازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم
أو بغاهم بسوء وذلك هو معنى الحلف عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس وقتادة والضحاك
والسدي **وثانيها** العهود التي أخذ الله سبحانه على عباده للإيمان به وطاعته فيما أحل لهم أو حرم عليهم
عن ابن عباس في رواية أخرى قال هو ما أحل وحرم وما فرض وحد في القرآن كله فلا تتعدوا فيه
ولا تنكثوا ويؤيده قوله الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه إلى قوله سوء الدار
وثالثها أن المراد بها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الأيمان
وعقد النكاح وعقد العهد وعقد البيع وعقد الحلف عن ابن زيد وزيد بن أسلم **ورابعها** أن
ذلك أمر من الله سبحانه لأهل الكتاب بالوفاء بما أخذ به ميثاقهم من العمل بما في التوراة والإنجيل في تصديق
نبينا وما جاء به من عند الله عن ابن جريج وأبي صالح وأقوى هذه الأقوال قول ابن عباس أن
المراد بها عقود الله التي أوجبها على العباد في الحلال والحرام والفرائض والحدود ويدخل في ذلك
جميع الأقوال الأخر فيجب الوفاء بجميع ذلك إلا ما كان عقداً في المعاونة على أمر قبيح فإن ذلك محظور
بلا خلاف انتهى ومثله قال الطريحي في مجمع البحرين **أقول** مراده من قول ابن عباس الذي جعله أقوى
هو الذي نقله عنه منفرداً وهو القول الثاني ودرجة دخول الرابع فيه ظاهر وأما وجه دخول

الأول فلأنه العهد على النصرة على من حاول ظلمهم وكانوا يحلفون عليه كما يدل عليه قوله وهو
الحلف ولا شك أن النصرة على من ظالم وبغى سواء أوجبه الله سبحانه مع الحلف عليه فإنه ليس
راجحا شرعا بل واجب فيجب بالحلف درجة دخل الثاني فلأن المراد ليس كل عقد يعقده المرء
على نفسه ولو اخترعا بل العقود المجوزة شرعا المرخص فيها بلسان الشرع مثل البيع والإذن
والنكاح واليمين كما يدل عليه تصريحه بدخولها في قول ابن عباس فإنه صرح بأن قول ابن عباس هو
عقود الله التي أوجبها على العباد ولا شك أن ما يخترعه المرء ليس كذلك وتشعر بذلك أيضا
أمثلته التي ذكرها الثاني وأما الأسئلة الذي ذكره بقوله لأن ما كان عقدا في الظاهر على أمر
مبيح نحو غير مناف للتخصيص بالعقود المرخص فيها من الشرع لأن فيها أيضا ما يكون كذلك كالبيع
الظاهر وبيع الخمر وآلات اللهو والبيع في المعاصي وأمثالها فإن المراد المرخص نوعها في الشرع
فإن قلت قوله سبحانه والذين هم لعهدهم راعون يدل على حسن الوفاء بكل عهد وإن كان مما يخترعه
العباد فهو أيضا يكون من عهود الله سبحانه قلت المستفاد منه حسن الوفاء بكل عهد الذي
لا كلام فيه فيكون عند الله سبحانه حسن الوفاء فيجب الوفاء بذلك العقد أي اعتقاد
فيكون كعقده في سائر المستحبات فيدل المراد على وجوب الوفاء بهذا العهد من الله ولأنه
حسن الوفاء بكل عهد ولو كان مخترعا لا وجوبه ومن ذلك يظهر أن ما جعله أقوى لا يدل
على صحة كل عقد يخترعه العباد بينهم بل يدل على وجوب الوفاء بكل عقد عقده الله سبحانه فلو
كان صحة كل عقد اخترعوه أيضا مما أمر الله بعين هذه الآية تدل تلك الآية على وجوب
الوفاء بمقتضاه لا أن بعده الآية يكون دالا على صحته وقال البيضاوي الوفاء هو القيام
بمقتضى العقد وكذلك الإيفاء والعقد العهد الموثق ثم نقل شعر الحطيئة المتقدم فقال
وأصله الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال ولعل المراد بالعقود ما يعم العقود التي عقدها
الله سبحانه على عباده وألزمها إياهم من التكاليف وما يعقدونه بينهم من عقود الأمانات
والمعاملات ونحوها مما يجب الوفاء به أو يحسن إن حملنا الأمر على المشترك بين الوجوب

والندب

والندب انتهى ويحتمل أن يكون مراده مما يعقدونه بينهم المرخصة فيها شرعا وقال الراغب على
ما نقل عنه العقود باعتبار المعقود والعاقد ثلاثة أضرب عقد بين الله وبين عباده وعقد
بين الله ونفسه وعقد بينه وبين غيره من البشر إلى أن قال وهذه الآية تقتضي كل عقد
سوى ما كان تركه قربة وواجبا وقال الفاضل بعد ذكر الآية الفضي من الصحاح أي بالعهود
أمر بالإيفاء والوفاء بمعنى والعقد العهد الموثق ويشتمل هنا كلما عقد الله على عباده وألزمها
إياهم من الإيمان وملائكته وكتبه ورسله وأوصياء رسله وتحليل حلاله وتحريم حرامه
والإتيان بفرائضه وسننه ورعاية حدوده وأوامره ونواهيه وكلما يعقده المؤ
منون على أنفسهم لله وفيما بينهم من عقود الأمانات والمعاملات الغير المحظورة والنهي
عن الجواد أنه رسول الله صلى الله عليه وآله عقد عليهم لعلي عليه السلام بالخلافة في عشرة مواطن ثم أنزل الله
يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود التي عقدت عليكم لأمير المؤمنين عليه السلام انتهى وقال المحقق
الأردبيلي في آيات الأحكام الوفاء والإيفاء القيام بمقتضى العقد والعهد المشدد وهي والعقد ح
أخص فكل عقد عهد دون العكس لعدم لزوم الشدة والأيمنية شرعا بعد نقل
كلام صاحب الكشاف ويحتمل كون المراد العقود المشهورة الفقهية ولعل المراد أعم من التكاليف
والعقود التي بين الناس وغيرها كالأيمان والإيفاء بالكل واجب فالآية دليل وجوب
منها يفهم أن الأصل في العقود اللزوم انتهى وقال في القاموس في معنى العقد عقد الحبل
والبيع والعهد يعقده شده وعنقه إليه والعقد الضمان والعهد والحبل الموثق وقال الخ
العهد الوصية والتقدم إلى المرء في الشيء والموثق واليمين وقد عاهده والذي يكتب
للولاة من عهد إليه أوصاه والحفاظ ورعاية الحرمة والأمان والذمة والالتقاء والمعرفة
منه عهدي به بموضع كذا وقريب منه في الصحاح وغيره ومن جميع ما ذكرنا ظهر أنه
ليس في العقد الاستيثاق والشد وأن للعهد معاني متكثرة وأن المعاني التي ذكروها في
الآية يرجع بعضها إلى ثلاثة الأول مطلق العهود والثاني عقود وعهود أمير المؤمنين والثالث

عهود الجاهلية على النحو المتقدم والرابع العقود التي بين الله وبين عباده اما التكاليف والواجبات
خاصة او مطلق ما حده وشرعه لهم والخامس العقود التي بين الناس والمراد منها يحتمل ان
يكون العقود المتداولة بينهم المقررة لهم من الشرع اي العقود الفقهية وان يكون مطلقها
ولو باختراعهم والسادس جميع ذلك ثم ان نفيها انشاء الاخبار وفي كتبهم الفقهية بين تارك
للاستدلال بتلك الاية لعدم اجمالها وبين الحامل لها على المعنى الاعم فيستدل بها على
حلية كل ما كان عقدا لغة او عرفا وترتب ثمرتها التي اراد بها في مواضعه الا ما
خرج بدليل على لزوم الوفاء بالجميع وبين حامل لها على العقود المتداولة الشرعية من
البيع والنكاح والاجارة والصلح والهبة والمزارعة والمساقاة والسبق والرماية مما ذكرها
الفقهاء فيستدل على اثبات هذه العقود ويتمسك بها في تصحيح هذه اذا شك في اشتراط
شيء فيها او وجود مانع عن تاثيرها ونحو ذلك لا تصحيح عقد برأسه ومنهم من ضم مع العقود
المتداولة سائر ما عقده الله تعالى على عباده ايضا فحمل الاية على كل ما عقده الله سواء كان من
العقود المتداولة او غيرها مع كتابته في خط الاستدلال ويظهر من بعضهم ايضا احتمال
حملها على العقود التي يتعاقد الناس بعضهم على بعض مطلقا سواء كان من العقود المتداولة في
الكتب الفقهية ام لا وحصل الاستدلال كالاول ثم ان منهم من يفسر الامر بالايفاء على لزوم
نفس العقد ووجوب الالتزام به الا ان يتحقق ما يرفع لزومه شرعا فيكون منافيا لجواز العقد
ومنهم من يفسره بالعمل على مقتضى العقد ما دام باقيا فلا ينافي كون بعض العقود جائزا كالشركة
والمضاربة ونحوهما ومنهم من فسره بوجوب اعتقاد لزوم اللازم وجواز الجائز ومنهم
من حمله على الحصر ونفى الخلط بعض هذه الوجوه في ايفاء مخصوص بعض محامل العقود وتوضيح
المقام ان الاية الشريفة على ما هو نظر الفقهاء يحتمل وجوها **الاول** ان يكون المراد بالعقود
العموم والامر بالايفاء لوجوب القيام بالعقود وما هو مقتضى بالدليل الشرعي فيدل الاية على
وجوب العمل على مقتضى كل عقد يعقد ونحوه مطابقا لحكم العقد بمعنى الوفاء بالعهد والاول فيكون

ايجابا للوفاء بكل عهد وشرط الا ما خرج بالدليل فيكون معنى الاية انه يجب الوفاء بكل عهد
موثق بينكم وبين الله كالنذر واشباهه او من الله اليكم كالايمان به المعهود في عالم
الذر وبعده واداء امانة التكليف التي حملها الانسان او بين انفسكم من بعض كالبيع و
اشباهه او بين انفسكم مع انفسكم كالالزامات على النفس من غير جهة النذر فيكون حاصله
وجوب الوفاء بكل عهد موثق خرج ما خرج بالدليل كالشركة والمضاربة ونحوهما فانها وان كانت
صحيحة بسبب الاجماع او فكونها تجارة عن تراض وداخلة تحت عموم الاية الا انها ليست
بلازمة بالدليل الخارجي وكالمضاربة وشركة الوجوه والابدان فانها محظورة راسا من
الخارج فكلما يندرج في تجارة عن تراض يثبت صحته ولزومه بتلك الاية وما يندرج
فيه يثبت صحته ولزومه معا بل يثبت الصحة واللزوم في جميع العقود بهذه الاية خرج
ما خرج من الصحة واللزوم وبقي الباقي وعلى هذا الاحتمال لا يجب تتبع اصل العرف في كل عقد
في ان بنائهم فيه على اللزوم او الجواز ويتم الاية في العقد المجهول خصوصه شرعا او عرفا ويثبت
منها اصل الصحة والايجاب واللزوم الا ان يثبت المنع من الخارج **الثاني** ان يكون المراد بالعقد
العموم ويكون المراد بالايفاء وجوب القيام بمقتضى العقد والعهد ما دام المتعاقدان و
العاقد اذا كان واحدا باقيا على العهد فان رجعا او احدهما فلا يكون الوفاء واجبا ومع رجوعهما
او احدهما وفسخ العهد يرتفع الوجوب وذلك كما في الشركة مثلا فان المرتبين اذا اشتركا
في راس مال وشرطا ان يكون الربح بينهما بالمناصفة فان اصل العقد وان كان جائزا يجوز لكل
منهما الرجوع الا انهما ما لم يتراجعا يجب عليهما الوفاء بالشرط وعلى هذا فلا يفيد الاية لزوم العقد
بالمعنى المتعارف وان افاد صحة كل عقد **الثالث** ان يكون المراد بالعقود العموم ويكون المراد
بالايفاء وجوب العمل بمقتضى العقد بمعنى اعتقاد لزوم اللازم وجواز الجائز وحلية الحلال
وحرمة الحرام وعلى هذا فيكون المراد ما بيّنا الحكم جوازه من العقود وبيّنا اللازمة منها من
الجائزة والراجحة من المرجوحة فاوفوها على مقتضاها فاعتقدوا لزوم اللازمة واعملوا

بالله

بمقتضاها وجواز الجائز اذا علم مقتضاها وما لم يثبت فكم من العقود التي بينهما يقتضيه
العرف من اللزوم والجواز فاعمل انهما كذلك فيكون الامر بالنسبة الى العقود المجهولة حالها
شبهها من باب الارشاد وكالامر بالمعروف وبالنسبة الى غيرها من باب التاسيس والتقرير على
ما هو مقتضى العقد عندهم فيجب ح تتبع احوال العرف وان اي عقد عندهم لازم وجائز
واياما هو **الرابع** ان يكون المراد بالعقود التي يتعاقدها الناس بينهم سواء كانت من العقود
المنصوصة في الشرع او غيرها ويكون المراد بالامر بيان الصحة وترتيب الثمرة التي كانت
منظورة للمتعاقدين يعني كلما تعاقدتم عليه بينكم فنفذوا واجيزوه ورتبوا عليه الثمرة التي تريدون
منه فصار شرعيا فيكون الامر من باب دفع الحظر واثبات تحقق الرخصة وجواز ما يفعلون
ويكون في العقود المجوزة شرعا بخصوصها من باب التاكيد او التاسي وفي غيرها من باب
التاسيس ويلزمه ان يصير كل ما كان عندهم على وجه اللزوم لازما وعلى وجه الجواز جائزا وعلى
الاطلاق يحتاج الى تتبع احوال العرف في اللزوم والجواز فيما لم يعلم حاله من الشرع **الخامس**
ان يكون المراد بالعقود العقود التي يتعاقدها الناس غير العقود المتداولة الفقهية
ويكون المراد بالامر ما ذكر في الرابع **السادس** ان يكون المراد بالعقود الفقهية وبالامر اللزوم
ويكون المعنى ان ما جوزنا لكم وحللناه ورتبنا عليه الثمرة من العقود يجب عليكم الوفاء
بمقتضاه مثل ان عقد البيع صححه الشارع وجوزه ورتب عليه الثمرة التي اراده بقوله
احل الله البيع ومثل عقد المضاربة الذي جوزه بقوله تجارة عن تراض بينكم ثم قال
اوفوا به يعني يجب الوفاء على مقتضاه من العقد بمعنى استمرار ملكية الطرفين لما ملكاه فهذا
ثبت اللزوم في جميع العقود المجوزة **السابع والثامن والتاسع** ان يكون المراد بالعقود
احد الثلاثة الاخيرة وبالامر العمل بمقتضاه العقد باقيا يثبت اللزوم ان يكون
المراد بالعقود الفقهية ويكون المراد بالوفاء اعتقاد اللزوم والجواز في الجائز وما ذكرنا
يظهر احتمالات اخر ايضا ثم لا يخفى ان الاستدلال الفقهاء بتلك الاية اما يكون تصحيح عقد براسه

وجعل

وجعله لازما اي ما كان عقدا ولم يبلغ من الشرع صحته ولزومه بخصوصه وهذا عند من يقول
ببقاء العقود على العموم المطلق او يحمله على جميع ما يعقده الناس بينهم مطلقا ان يكون في تصحيح
العقود الشرعية خاصة اذا اشك في شرطية شرط او مانعية مانع او يكون في اثبات اصالة اللزوم
في العقود الشرعية خاصة وهذا انما عند من خصص العقود بالشرعية واستشكل الاول باستلزامه
خروج الاكثر اذ اكثر ما يسمى عهدا مما لا يجب الوفاء به اجماعا والثاني في جنب الخارج كالمعدوم
واجيب عنه بان لزوم تخصيص الاكثر انما هو لو سلمنا الكثرة العقود الغير المتداولة في عصر
وانما هو اذا اريد العموم العقود العموم الافرادي وهو خلاف التحقيق بل المراد هو العموم لافراد
فان الوضع للافراد فلا ريب ان افراد العقود المتداولة اكثر من افراد غيرها سيما في مثل
البيع والاجارة والنكاح واستشكل الثاني بانه لو حمل العقود على تلك العقود
المتداولة فلا بد ان يكون هي العقود المتداولة في زمان الشارع وكلما انتفى فيه شيء
محتمل الشرطية او وجد فيه محتمل المانعية لا يعلم كونه من العقود المتداولة في ذلك الزمان
فلا يصح التمسك بالاية في موضع من المواضع ولا في خصوص اثبات لزوم بعض ما يلزم
خارجا ايضا وهذا مخالف لسيرة العلماء وطريقتهم المسلوكة بينهم بلا خلاف يظهر بينهم
في ذلك اصلا من جهة استنادهم اليها في محل النزاع والوفاق واجيب عنه بان الالف
واللام للاشارة الى العهد الجنسي العقود المتداولة في ذلك الزمان المعهودة المطبوعة
الان في كتب فقهائنا كالبيع والاجارة ونحو ذلك لا خصوص اشخاص كل عقد متداولة
فيه مع كيفيتها المخصوصة والمتداولة فيه ولا ريب في ان مواضع واستدلالاتهم بتلك الاية
الشريفة داخلة في جنس تلك العقود وفي افرادها وان جهل اشتراكها معها في الخصوصيات
وذلك لا يقدح في دخولها في تلك العقود نعم يرد على الثاني انه لم يثبت حقيقة الشرعية
في العقد والاصل عدم التخصيص فيجب ابقائه على المعنى اللغوي ثم نقول ان ما تقدم في
معنى الامر بالايفاء سوى التزام ما عقد او عهد او عليه ووجوب العمل بما عهد واليه

بانها هذه الوفا الاعم عن تجوز في هيئة الامر او مادته فينبغي حمله على وجوب العمل بما عهد
اليه الذي هو في معنى لزوم العقد فيثبت بالاية لزوم كل ما يصدق عليه العقد و
العهد لغة او عرفا الا ما خرج ونصحح تصحيح العقد براسه وجعله لازما بها وكذا التمسك
بصحة ما شك في شرطه او وجود مانعه ولزومه وكذا التمسك بلزوم ما علم صحته شرعا
وشك في لزومه فيثبت انه يحكم بلزوم عقد المعارضة مثلا لو لم نقل بدخوله في البيع
وعقد الصلح الابتدائي لو خصصنا الصلح الوارد في الاخبار بما كان لرفع التنازع كما يدل
عليه تعريفهم للصلح وعقد اسقاط حق غير ما الحق الوجوع والطلاق مثلا بعوض شيء اخر
وعقد المبايعة بالفارسية او المضارع لو لم نقل بكونه بيعا عرفيا اي لم نقل بثبوت معنى البيع
عرفا او اقتصرنا فيه على موضع الاجماع وكذا الحكم بلزوم ما كان من العقود المتداولة ولكن
شك في انتفاء شرطه او وجود مانعه كعقد البيع بالفارسية اذا قلنا بكونها بيعا عرفا
وكذا الحكم باصالة لزوم جميع العقود المجوزة في الشرع كالاجارة والمراهنة والمزارعة
والشركة والمضاربة ما لم يعلم جوازه من الخارج وبعد الخلاف ما لو حصت بالمتداولة
فانه يمكن الاستدلال بالاية في الاخير خاصة او مع الثاني بالتقريب المتقدم في دفع الاشكال
الوارد على الطائفة الثانية هذا ما يمكن ان يقال في تتميم الاستدلال بالاية الكريمة
في لزوم جميع العقود في المطالب الفقهية ومع ذلك في صحة التمسك به كلام من وجوه
اقول انه وان كان مقتضى الجمع المحلى باللام كونه مفيدا للعموم ولكن يحدث في الاية امران
احدهما انه قد ذكرنا في كتبنا الاصولية ان الثابت من اصالة الحقيقة انما هو اذا لم يقترن
بالكلام حين التكلم به ما يوجب الظن بعدم ارادة الحقيقة اي لم يقترن بما يظن كونه
قرينة للصرف عن الحقيقة بل لم يقترن ما يصلح لكونه قرينة ومما لا شك فيه ان تقدم طلب بعض
افراده المهية او الجمع المحلى على الطلب باللفظ الدال على المهية او بالجمع مما يظن معه ارادة
الافراد المتقدمة ولا اقل عن صلاحيته لكونه قرينة لارادتها الا ترى انه اذا قال مولى لعبده

عشرون ثيابا وله عشرة ثوبا لعبده اكنس كل يوم البيت الفلاني والفلاني والفلاني الى
خمسة بيوت مثلا واغسل كل يوم الثوب الفلاني والفلاني الى خمسة اثواب ثم قال له في يوم
اكنس البيوت واغسل الثياب ثم اذهب الى السوق فيظن بل يفهم ارادة البيوت والثياب المعهودة
دون العموم وعلى هذا فنقول ان تلك الاية في سورة المائدة وهي على ما ذكره المفسرون اخر
السور المنزلة او من المنزلة في اواخر عهد النبي ولا شك ان قبل نزولها قد علم من الشارع
وجوب الوفاء بطائفة جمة من العقود كالعقود التي بين الله سبحانه وبين عباده من الايمان
به وبرسله وكتبه والاتيان بالصلوة والصيام والزكوة والحج والجهاد وغيرها بل بعض العقود
التي بين الناس بعضهم عن بعض كالبيع والنكاح والاجارة والرهن وامثالها وتقدم طلب الوفاء
بتلك العقود يورث الظن كارادتها من قوله اوفوا بالعقود خاصة او يصلح قرينة لارادتها
فلا يمكن التمسك باصالة الحقيقة في ارادة الجميع جميع الافراد من الجمع المحلى مضافا الى قوله تعالى واحلت
لكم بهيمة الانعام الى اخر تفصيل لبعض العقود ايضا كما مر في كلام بعض المفسرين وهذا ايضا
مما يضعف الحمل على العموم وثانيها انه اذا ورد امر بطلب شيء لم يرد طلبه او لا يكون هذا الامر الوارد
للتاسيس واذا امر به اولا ثم ثانيا يكون للتاكيد ولو ورد امر بطلب بعض افراد عام اولا
ثم ورد امر اخر بطلب ظاهر العموم يجب ان يحمل على التخصيص بما طلب اولا حتى يكون تاكيدا
او لغيره حتى يكون تاسيسا واما حمله على العموم ليكون تاسيسا وتاكيدا معا فغير جائز كما في استعمال
المشترك في معنييه لان كلا يدل على عدم جوازه ايضا ولا شك انه كان وجوب الوفاء بعقود كثيرة
معلوما قبل نزول تلك الاية فلا يمكن حملها على العموم الا ان يحمل على باب التناسي ولكنه وان كان
جائزا الا انه ايضا خلاف الاصل كالتخصيص في العقود فترجيح احدهما يحتاج الى دليل فتامل الثاني قد
عرفت اتفاقهم على اشتراط الاستيثاق والشدة في معنى العقد وانه العهد الموثق وهو المفهوم
من لفظ العقد فلو ابقينا العقود على العموم لدل الاية على وجوب الوفاء بالعقود بالعهود الموثقة
لا كل عهد فيجوز كل عهد يراد اثبات لزومه شرعا لا بد اولا من اثباته مستحكما به واستيثاقه وشدته

وشدته ولا يثبت ذلك الا بعد ثبوت اللزوم الشرعي لمنع كون غير ما ثبت لزومه شرعا
موثقا فلا يمكن الاستدلال بالآية الا في التمسك بنفي الاشتراط او اللاغية من غير حاجة الى التمسك
بها بالآية ولو جوزنا حصول التوثيق بغير الشرع ايضا وقلنا بكفاية التوثيق العرفي فلا يفيد
فيما هم بصدده او سلم الا انه لا يفيد في اثبات لزوم مثل قول المتعاقدين عاوضت فرسي
مع بغيرك من الموجب وقبلت بالمعاوضة من القابل لو لم نقل بكونه بيعا ومثل ايجاب اسقاط
حق الرجوع بعوض او صلحة لو لم تدرجه في العموم الصلح وامثال ذلك ونحن لا نتم التوثيق في امثال
ذلك عرفا لولا اللزوم الشرعي بل هو نفس العهد وتوثيقه وصيرورته عقدا انما يكون باقتران
امر آخر معه يوجب توثيقه شرعا او عرفا ومع ثبوت الشرعي لا احتياج الى التمسك بالآية
ولا يتوهم ان بناء المتعاقدين وقصدهم عدم الرجوع وتكلمهم بلفظ واحتمال منه البقاء على
مقتضى العهد يكون توثيقا له لان ذلك هو العهد اذ لا يقصد منه الا الاتيان به البتة ليس عهدا
فحصول التوثيق يحتاج الى امر آخر وعلى المستدل باثبات التوثيق عرفا **ثم** ان بعد ما علمت
من اتفاقهم على كون العهد العقد هو العهد الموثق يقول قد عرفت ان العهد معان متكثرة
كالوصية والامر واليمين وغير ذلك وشيء منها لا يصدق على ما هم بصدد اثبات لزوم
او صحته في المباحث الفقهية ولما سلمنا ان العهد معنى يلائم ذلك ايضا فارادة ذلك
المعنى من العهد الذي هو معنى العقد في الآية غير معلوم بل لا سبيل الى اثباته فيمكن ان يكون المراد
من العقود الوصايا الالهية الموثقة اي المشددة في ثبوتها او التكاليف الالهية فانها وصايا
منه تعالى الى عباده كما ورد في الآيات المتكثرة كقوله ووصينا الانسان بوالديه حسنا وذلك
ما اوصينا به ادم ونوح الى غير ذلك ويمكن ان يكون المراد منها مطلق الوصايا ويمكن ان يكون
منها الاوامر او الايمان او الضمانات وبالجملة اثبات كون المراد من العهود الماخوذ في معنى العقود
في الآية معنى يصدق على مثل عاوضت فرسي بفرسك امر مشكل جدا وبدون ذلك لا يصح الاستدلال
بالآية فيما هم بصدده   الثالث انه قد عرفت ان معنى العقد لغة الجمع بين الشيئين بحيث يعسر

الانفصال

الانفصال ولو اذا كان ذلك معناه اللغوي حقيقة فيكون المراد في الآية الشريفة معناه المجازي واذا كان
كذلك فيتسع دائرة الكلام ومجال الاحتمال في التمسك بالآية كما لا يخفى ومن جميع ذلك ظهر ضعف التمسك
بتلك الآية الشريفة في اثبات لزوم بعض ما يعدونه عقدا في الكتب الفقهية وحيث انحصر
الدليل على اصالة لزوم كل عقد بتلك الآية فيكون تلك الاصالة ثابتة بل الاصل عدم اللزوم
الا ان يثبت لزوم عقد بدليل خاص كالبيع واصالة وعلى الله التوكل والاعتصام وعلى نبيه
واله الصلاة والسلام **عائدة** قد ذكر في كتب الفقهاء الحكم بوجوب تعظيم شعائر الله وبه
يتمسكون في احكام كثيرة من الوجوب والحرمة كحرمة بيع المصحف وكتب الحديث من الكفار و
دخول الضرايح المقدسة على غير طهر وامثال ذلك والاصل فيه قوله تعالى في سورة الحج بعد
ذكر طائفة من مناسك الحج ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب لكم فيها منافع الى اجل
مسمى ثم محلها الى البيت العتيق ولا بد في تحقيق معناه من ذكر نبذة من كلام اللغويين والمفسرين
في معنى الشعائر وتفسير الآية فنقول **قال** في القاموس في مادة الشعر وشعار الحج مناسكه
وما كان من شجر في لين من الارض يحله الناس يستدفئون به شتاء ويستظلون صيفا كالمشعر
وككتاب جل الفرس والعلامة في الحرب والسفر وما ولي به الجسد والوحل والشجر ويفتح وما تحت
الدثار من اللباس وهو يلي شعر الجسد ويفتح الجمع اشعرة وشعر الى ان قال والشعيرة البدنة المهداة
الجمع شعائر الى ان قال وشعائر الحج مناسكه وعلاماته والشعيرة والشعارة والمشعر معظمها
او شعائره معالمه التي ندب الله اليها وامر بالقيام بها انتهى **قال** في الصحاح والشعيرة البدنة
والشعائر اعمال الحج وكل ما جعل علما لطاعة الله قال الاصمعي الواحدة شعيرة قال وقال بعضهم شعارة
والمشاعر مواضع المناسك الى ان قال والشعار ما ولي الجسد من الثياب وشعار القوم في الحرب
علامتهم ليعرف بعضهم بعضا والشعار بالفتح الشجر يقال ارض كثيرة الشعار واشعرت البدنة اذا
طعن في سنامها الايمن حتى يسيل منه دم ليعلم انها هدي انتهى **وقال** ابن الاثير في النهاية
قد تكرر في الحديث ذكر الشعار والشعائر الحج آثاره وعلاماته جمع شعيرة وقيل هو كل ما

بالله

من احكام كالوقوف والطواف والسعي والرمي والذبح وغير ذلك وقال الازهري والشعائر المعالم
التي ندب الله اليها وامر بالقيام عليها ومنها سمي المشعر الحرام فانه معلم للعبادة وموضع و
منه الحديث ان جبرئيل قال له مر امتك حتى يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانها من شعار الحج
ومنه الحديث ان شعار اصحاب النبي ص كان في الغزو يا منصور امت امت اي علامتهم التي كانوا
يتعارفون بها وقال الكسائي ذكره في الحديث ومنه اشعار البدن وهو ان يشق احد جنبي
سنام البدنة حتى يسيل دمها ويجعل ذلك علامة يعرف بها انها الهدي وقال الطبرسي في مجمع
البيان في بيان الشعائر والشعائر علامات مناسك الحج الذي يشعر بما جعلت له وقال و
من يعظم شعائر الله اي معالم دين الله والاعلام التي نصبها لطاعته ثم اختلف
في ذلك فقيل هي مناسك الحج كلها عن ابن زيد وقيل هي البدن وتعظيمها استسمانها عن مجاهد
وعن ابن عباس في رواية مقسم والشعائر جمع شعيرة وهي البدن اذا اشعرت اي اعلمت عليها
بان يشق سنامها من الجانب الايمن ليعلم انها هدي فالذي يهدى مندوب الى طلب الاسمن
والاعظم وقيل شعائر الله دين الله كله وتعظيمها التزامها عن الحسن فانها اي فان تعظيمها
لدلالة تعظيم عليه ثم حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فانها من تقوى القلوب اضاف التقوى
الى القلوب لان حقيقة التقوى تقوى القلوب وقيل اراد صدق النية لكم فيها اي في الشعائر
منافع فمن قال ان الشعائر الهدي قال منافعها ركوب ظهورها وشرب البانها اذا احتيج
اليها وهو المروي عن ابي جعفر ع وهو قول عطاء ابن ابي رباح ومذهب الشافعي وعلى هذا
فقوله الى اجل مسمى معناه الى ان تنحر بل ان المنافع من رسلها ونسلها وركوب ظهرها و
اصوافها واوبارها الى اجل مسمى اي الى ان يسمى هديا فبعد ذلك ينقطع المنافع عن مجاهد
وقتادة والضحاك والقول الاول اصح لانه قبل ان يسمى هديا لا يسمى شعائر ومن قال ان الشعائر
مناسك الحج قال المراد بالمنافع التجارة الى اجل مسمى الى ان يعود من مكة ومن قال ان الشعائر
دين الله قال لكم فيه منافع اي الاجر والثواب والاجل المسمى القيامة ثم محلها الى البيت العتيق

ومن قال

ومن قال ان شعائر الله هي البدن قال معناه ان محل البدن الكعبة وقيل محلها الحرم كله وقال اصحابنا
ان كان الهدي في الحج فمحله منى وان كان في العمرة المفردة فمحله مكة قبالة الكعبة بالحزورة ومحلها
حيث نحرها ومن قال ان الشعائر مناسك الحج قال معناه ثم محل الحج والعمرة الطواف بالبيت
العتيق ان منتهاها الى ان تحلل يقع بالطواف والطواف يختص بالبيت ومن قال ان الشعائر
هي الدين كله فيحتمل ان يكون معناه ان محل ما اختص منها بالاحرام وهو البيت العتيق وذلك
الحج والعمرة في القصد له والصلوة في التوجه اليه ويحتمل ان يكون معناه ان اجرها على رب البيت
العتيق انتهى البيضاوي ذلك ومن يعظم شعائر الله دين الله او فرائض الحج ومواضع
ومناسكه او الهدي بالاشعار لانها من معالم الحج وهو اوفق لظاهر ما بعده وتعظيمها ان يختارها حسانا
سمانا غالية الاثمان فانها من تقوى القلوب فان تعظيمها من افعال ذوي تقوى القلوب قال
لكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق اي لكم فيها منافع درها ونسلها وصوفها وظهرها
وظهورها الى ان تنحر ثم وقت نحرها منتهية الى البيت اي ما يليه من الحرم الخ وقال والمراد على الاول
لكم فيها منافع دينية تنتفعون بها الى اجل مسمى هو الموت ثم محلها منتهية الى البيت العتيق
الذي يرفع الله اليه الاعمال او يكون فيه ثوابها وهو البيت المعمور او الجنة وعلى الثاني لكم فيها
التجارات في الاسواق الى وقت المراجعة ثم وقت الخروج منها منتهية الى الكعبة بالاحلال بطواف
الزيارة انتهى في الصافي ومن يعظم شعائر الله اعلام الدين دينه فانها من تقوى القلوب
القمي قال تعظيم البدن وجودتها وفي الكافي عن الصادق ع انما يكون الجزاء مضاعفا فيما دون البدنة
فاذا بلغ البدنة فلا تضاعف لانه اعظم ما يكون قال الله تعالى ومن يعظم شعائر الله فانها من
تقوى القلوب وعنه ع في قصة حجة الوداع وكان الهدي الذي جاء به رسول الله ص اربعة و
ستين او ستة وستين وجاء علي ع باربعة وثلثين او ستة وثلثين لكم فيها منافع الى اجل
مسمى في الكافي والفقيه عن الصادق ع هذه الاية قال ان احتاج الى ظهرها ركبها من غير ان يعنف
عليها وان كان لها لبن حلبها حلابا لا ينهكها ثم محلها الى البيت العتيق القمي قال البدن يركبها

المحرم من موضعه الذي يحرم فيه غير مضر بها ولا معنف عليها وان كان لها لبن يشرب لبنها
الى يوم النحر انتهى اقول برواية الكافي ما رواه باسناده الى الكناني عن ابي عبد الله ع في قول الله عز
وجل لكم فيها منافع الى اجل مسمى قال ان احتاج الحاج ورواية الفقيه مثلها ايضا الا انه رواه
عن ابي بصير بهذا وسائر ما ذكره سائر المفسرين ايضا يقرب مما نقل وفيه لغاية المطلوب ثم نقول
ان المستفاد من جميعها ان المراد بشعائر الله يحتمل وجوها اربعة الاول علامات زايد طاعة
الله واعلام دينه والمعنى الصالح التمسك الى البدن خاصة الثاني مناسك الحج واعماله
كلها الثالث مواضع مناسكه ومعالمه الرابع علامات طاعة الله واعلام دينه والمعنى الصالح
التمسك بالاية في وجوب تعظيم شعائر الله على ما يستدل به القوم هو الرابع دون غيره
من الثلثة الاول انما التمسك بها يتوقف على تعيين ذلك المعنى ولا دليل على تعيينه الا عموم
اللفظ من حيث كونه جمعا مضافا وفي ذلك بحث فيه امران احدهما انا نمنع ذلك لو كان الشعاير
جمعا للشعار بمعنى مطلق العلامة وهو غير ثابت لاحتمال كونه جمعا للشعيرة التي هي البدنة
وثانيهما ان عموم الجمع المضاف انما هو في الافراد المنسوبة الى المضاف اليه والمضاف اليه هنا وان كان
هو الله ولكنه لا يصح فيحتاج الى تقدير ولا يتعين ان يكون هو دين الله وطاعته او عبادته او امثال
ذلك بل يمكن ان يكون هو طاعته المخصوصة اي الحج فان ادنى ملابسة كاف في الاضافة هذا مع ان
ظاهر المقام لا يلايم التعميم بل يناسب احد الثلثة كما مر في كلام البيضاوي لكون المقام مقام بيان
اعمال الحج بل ما بعد هذه الاية وهو قوله لكم فيها منافع الى اجل يعين ارادة احد هذه الثلثة
اذ لا يوافق قوله تعالى لكم فيها منافع الى قوله تعالى الى البيت العتيق لارادة التعميم من شعاير الله
الا بامور اي بارتكاب امور كثيرة مخالفة للاصل من تقدير وتخصيص كما مر في كلام الطبرسي بل في الروايتين
اللتين مر ذكرهما في كلام المصنف عن الكافي والفقيه تصريح بتفسير قوله لكم فيها منافع الى اجل بما لا
يوافق الا احد الثلثة بل في بعض الاخبار اشعار بارادة البدن خاصة من الشعاير وهو ما رواه في
الكافي باسناده عن ابن عمار قال قال ابو عبد الله ع اذا رميت الجمرة فاشتر هديك ان كان من

البدن

من البدن او من البقرة والا فاجعل كبشا سمينا فحلا فان لم تجد موجودا من الضأن فان لم تجد فتيا
فحلا فان لم تجد فما تيسر عليك وعظم شعائر الله فان رسول الله ص ذبح عن امهات المؤمنين
بقرة بقرة ونحر بدنة بدنة انتهى ولكن الظاهر من قوله تعالى بعد هذه الايات والبدن جعلناها لكم من
شعائر الله عدم اختصاص الشعائر بالبدن حيث ان الظاهر من لفظ من هو التبعيض وظهر
بذلك ضعف ما يستفاد من كلام جمع من الفقهاء من حمل شعائر الله على العموم ثم سلمنا حمله على
على العموم وارادة جميع اعلام دين الله فلا دلالة للاية على وجوب تعظيمها بل غاية ما يستفاد
منها هو الرجحان وكونه من تقوى القلوب واين هو من الوجوب نعم ظاهر الامر في رواية ابن عمار
المتقدمة هو الوجوب فلو ثبت التعميم لكان حسنا في اثبات الوجوب لكن ذلك كلام في
تسليم العموم وافادة الوجوب لا يثبت من الاية ولا الرواية الا وجوب التعظيم واما وجوب
جميع انواع التعظيم وهو المفيد في المواضع الاستدلالات فلا اذ الامر بالمطلق لا يدل على وجوب
جميع افراده فيحصل الاجمال او وجوب نوع ما من التعظيم ومن ذلك ظهر ضعف ذلك الاستدلال
واساقهم قد ثبت بالعقل والنقل حرمة الاستخفاف والاهانة باعلام دين الله مطلقا وانعقد
عليها الاجماع بل الضرورة بل يوجب في الاكثر الكفر وترك التعظيم قد يكون مما يكون اهانة واستخفافا
وقد لا يكون كما ان ترك تعظيم شخص تارة يكون بضربه او للاعراض عنه الموجب للاستخفاف
واخرى بعدم استقباله او القيام فما كان من الاول يكون حراما لايجابه الاهانة دون ما كان
من الثاني ثم الامور الموجبة للاهانة ليعض على قسمين قسم يكون اهانة مطلقا كسب شخص ونحوه وقسم
قد يكون اهانة وقد لا يكون ويختلف بالقصد والمناط هو حصول الاهانة هذا ثم لا يخفى ان
مطلق التعظيم لشعائر الله اي جميع افراده بجميع افراده وان لم يثبت وجوبه ولكن استحبابه
ورجحانه لا يخلو انه من شعائر الله ومنسوب اليه مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه والظاهر انعقاد
الاجماع عليه وقوله الكلام ما ترى يدل عليه بل يستفاد من تضاعيف اخبار كثيرة اخرى ايضا
ولحوق رجحان تعظيم البدن او مطلق مناسك يشعر به والله هو الموفق غاية ينقسم الاذن

الصريح والفحوى وشاهد الحال والمراد بالاول ما دل عليه اللفظ بمعناه المطابقي كقول القائل صل في داري
واشرب من مائي وكل من مائدتي وبالثاني ما دل عليه اللفظ بدلالته الالتزامية من باب مفهوم الموافقة
نحو لكن عندنا ضيفا في دارنا الى الغد فان ذلك يدل بالالتزام على الرخصة في صلوته في داره
والتوضي من مائه واوانيه وبالثالث ما كانت هناك حالة يشهد بالاذن فيه كما في المصادقة
التامة بين شخصين الدالة على اذن كل منهما في اكل الاخر من بيته والظاهر فانه اذا لوحظت
تلك الحالة يقطع بالاذن وبانه لو استاذن المالك في ذلك لاذن له فيه لان الاتحاد في الدين
وعدم تصور الضرر وعدم المعادات والالحاح يشهد باذن كل احد بالشرب من ماء قناته والتوضي
منه فالاول اذن بلسان المقال اما مطابقة او التزاما والثالث اذن بلسان الحال والحالة
الاذن او مرابطة بينه وبين المأذون له ناطقة بلسان ذلك وهذه الحالة قد تكون امرا عدميا
كعدم الضرر والعداوة والالحاح الدال على الاذن في الاستناد الى الحائط وقد تكون وجوديا كالسخاء و
التمام المعلوم من شخص وقد تكون مرابطة الحاصلة بين الصديقين متعارفين بحيث كل منهما صاحبه
وصداقة واقاعامة كموادة اهل الايمان بعضهم لبعض وكلام يتعارفوا ولا اذن في كل من المتعارفين
والمتناكرين فعلم ان الصديق الذي لا يعلم الصديق صداقته ماذون مثلا في دخول داره من حيث
دخوله في الاصدقاء وفعلية الاذن لعدم الحاصل ان هذا الصديق الذي لا يعلم صداقته بالفعل في نفس
الامر وان كان يعلم الاذن او غيره انه مندرج تحت المأذونين بالقوة من اهل المرابطة فلا
في كون شخص ماذونا بشاهد الحال في التصرف في مال غيره علم المالك ولا غيره بكونه من اهل
المرابطة الموجبة للاذن بل يكفي كونه منهم واقعا وعلم المأذون له به ليتحقق التصرف شرعا فلو كان
شخص صديقا لاخر ولم يعلم الاخر بصداقته ولكن علم انه راض بدخول كل صديق له في دخول
داره فنقول ذلك الشخص ماذون بشاهد الحال في دخول داره لان الحال ناطقة بالاذن لكل
صديق وهذا ايضا صديق ولا يشترط فيه علم المالك بصداقته بل نقول انا نعلم حينئذ قطعا
ان ذلك الشخص يقول بلسان الحال لو كنت صديقا لي فادخل داري والمفروض انه صديقه فلو

فرض كونه شهادة حال مخصصة بصورة علم المالك لا تخص الاذن منها ايضا وقد يحصل
التعارض بين شهادة الحالين كما اذا ادعى زيد ان عمرا لعدوه وكان هو هم في نفس
الامر من اصدق اصدقائه فالحالة المعلومة يشهد بعدم الاذن له في دخول داره والحالة النفس
الامرية يشهد بالاذن له فيه ولكن المعلوم بالشهادة الاولى ليس المنع من الدخول لو كان
كذا واقعا والا لم يكن كذا واقعا ينفي الشهادة الثانية بلا معارض فيعمل به بل يحصل هنا
حاله مركبة شاهدة بالاذن كما يأتي وتحقيق المقام ان الاذن الحاصل لكل من الاقسام
الثلثة الصريح والفحوى وشاهد الحال مؤثر شرعا فيما يشترط فيه الاذن ومقبول ويترتب
عليه الاثار اما الاول فظ واما الثاني فلكون المعاني المفهومة التي التزاما كالمفهومة
مطابقة في التاثير لان مناط الاحكام على الفهم والعلم دون الدلالات المطابقية واما الثالث
فلان المفروض حصول العلم بالاذن بسبب شهادة تلك الحال ولم يثبت انه شرط في تاثير
الاذن كونه معلوما باللفظ دال فانه ورد في رواية لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه ولم
يعتد بانه يجب ان يكون معلومة طيب نفسه باللفظ والثلثة معتبرة شرعا مترتب عليها
ما يترتب على الاذن ولكن قد يحصل التعارض لكل من الثلثة ومعارضة ايضا ما يكون صريحا
او فحوى او شاهد الحال وصور التعارض المقصود ذكرها ستة الاولى تعارض الاذن
الصريح مع مثله وذلك كما اذا قال عمرو كل من كان صديقي فهو ماذون في دخول داري
وقال لزيد الصديق لا تدخل داري وهنا على اقسام لان عمرا اما يعلم بصداقة زيد او لا
يعلم فعلى الاول يخصص زيد من بين الاصدقاء ولا يجوز له الدخول وعلى الثاني اما نعلم
ان نهي زيد لاجل زعم عدم صداقته او لا نعلم السبب فعلى الاول يقدم الاذن العام لانا نعلم
ان علة النهي عدم الصداقة بزعمه وهو منتف واقعا فكذا النهي لانتفاء المعلول بانتفاء
علته بل نقول انه لم يتعلق النهي بزيد اصلا لعدم تحقق علته فيه وايضا شاهد الحال هنا يعاضد
الاذن العام بوجوب بل يوجب القطع بالاذن ولا يعارض الظن القطع ابدا وايضا نقول

ح

بعدم العلم بطلبه عدم الصداقة نعلم تقييده بغيره قطعا فيكون معناه لا تدخل ان كنت كان عمت ويكف الثانا
ايضا فيقدم الاذن العام لان نهيه لكونه امرا جاريا يكون معللا بعلة قطعا فهو اما عدم الصداقة
بزعمه او امر اخر فان كان الاول لكون النهي منقلبا في المورد لما انه عرفت قطعا وان كان الثاني يكون
مختلفا وليس استناده الى الصداقة معلوما بدليل ولا موافقا للاصل فلا يعلم تحققه فلا مخصص للاذن
العام فان قلت تحقق النهي معلوم في نفسه يحتاج الى دليل قلنا المعلوم التلفظ بالنهي واما تعلقه بزيد
فغير معلوم لانه ان كان معللا لعدم الصداقة لم يتعلق فان بزيد اصلا حتى يحتاج رافعه الى دليل مع
ان اطلاق النهي ايضا غير معلوم بل عدمه معلوم لان تعدد بزعم عدم الصداقة لا يمكن الحكم بان
معناه لا تدخل داري سواء كنت صديقا او لا وايضا بزعم عدم الصداقة حالة متحققة مع اللفظ
صالحة لكونها قرينة على التقييد وقد اثبتنا في الاصول انه لا يحمل اللفظ على الحقيقة اذا كان كلام
وههنا قسم اخر وهو ان لا يعلم زيد ان عمرا يعلم صداقته او لا يعلم وحاله كما لا يعلم الاصالة عدم العلم
لا اقل من احتمال عدمه فيحتمل عليه بزعم عدم الصداقة للنهي لاستواء الاصل بالنسبة الى العلل فلا
يعلم تعلق النهي بزيد فيبقى الاذن العام بلا معارض حينئذ لا حاطة بما ذكرنا يعلم حكم التعارض في هذا
المثال على عكس ما ذكر اي جعلنا النهي عاما والاذن خاصا الصورة الثانية تعارض الصريح مع الفحوى
ان يقول لا يصل غير صديقي في داري وقال لزيد كن ضيفي في داري الى الغد وكان هو غير صديق
له واقعا وهذا ايضا ينقسم الى الاقسام السابقة والتقديم للنهي الصريح العام في الجميع الا في صورة
علم عمرو بعدم صداقة زيد فيقدم الفحوى لكونه خاصا الصورة الثالثة تعارض الصريح مع
شاهد الحال مثل ان يعلم من حال زيد انه راض بدخول كل صديق له في داره وقال لعمرو لا تدخل
ومنه ما اذا قال لو يداخل داري وعلمنا انه لا يرضى بدخول غير الصديق في داره وكان زيد
في المثال الاول صديقا وفي الثاني عدوا وهذه ايضا كسابقيه ينقسم الى الاقسام المتقدمة وحكم
كل قسم كما ذكر فيكون حينئذ النهي الصريح عاما ومدلول شاهد الحال خاصا كما اذا قال لا يدخل
فلان غير صديقي في داري له ويكون بينه وبين زيد حالات تشهد بانه يرضى بدخوله فيها وكان

في الواقع غير صديق وح ان كانت شهادة الحال انه يرضى بالدخول لزعم العداوة اي تشهد الحال بانه
بزعمه صديقا له فيتوسطه يشهد بالاذن بالدخول فيقدم النهي ان لم يثبت من الحال الاذن مع كونه
غير صديق في الواقع اي ليست الحال بحيث يدل على ان زيدا لو استاذنه مع بيان حاله من عدم الصداقة
باذن له فلا يكون الاذن معلوما وان كانت الحال تشهد بانه يرضى بالدخول لعلومه بكونه صديقا كما قد
يتفق بين اهل النفاق فيقدم شهادة الحال لكونه خاصة وان كانت تشهد بانه يرضى بالدخول لعلمه بعدم
انه هالزعم الصداقة حتى لا يجوز له الدخول حيث انه غير صديق الا حين يجوز وح ايضا فيقدم النهي
اذ لا يعلم الاذن المعلوم من شاهد الحال مع ملاحظة النهي المذكور ليس الا الاذن في الدخول لو كان صديقا
وايضا جعل التعارض بين شهادة شاهد الحال والنهي الصريح كما جعل نعرف لا احتمال ان شاهد الحال لا
يكون دالا انه في حصر من المورد فتطبيقه فلا ترجيح للنهي بل يتساقطان ويبقى اصالة عدم الاذن سعولا بها
ولهذه الصورة قسم اخر وهو ان يكون هناك اذن او ضع صريح ولكانت هناك حالة صالحة للمنع
عن مقتضى الصريح اذا كان او متعارفا لكن لم يعلم شهادته بالمنع عن مقتضاه واثباته كما انه وقال كما اذا
لو يدخل داري وكان هو فاسقا او اجنبيا له فان علم الاذن بالحال فلا شك في العمل بمقتضى الصريح
وان علم خلافه كان علمنا انه بزعم ان من يدخل لا ومن اتى بانه ولم يمكن كل واحد فلا يحكم حينئذ
بمقتضى الصريح فيمنع دخلا عن الدخل لما مر من الاذن او المنع الصريح امر حادث وله علة
في الواقع لا محالة ويمكن ان يكون العلة بزعم العدالة او القرابة وان يكون غيرهما فان كان الاول
فهو منتف في المورد فلا يعلم تعلق الحكم الصريح بالمورد وايضا كونه مورد الحكم الصريح فرع كونه
مطلقا اي ادخل سواء كنت فاسقا او عادلا وهذا غير معلوم في المورد لزعم العدالة وايضا
الاطلاق انما يحكم به لاصالة الحقيقة وهي غير جارية فيما نحن فيه كما مر ولكن اذا كان المنع
صريحا يمكن حينئذ وان لم يحكم بالمنع لاجل التصريح ولكن المنع لاصل يكون باقيا ومن هذا
القسم ضمان المشتري للمعوض بالبيع الفاسد باذن البائع اذا كان البائع جاهلا بالفساد
وبزعم الصحة حيث ان الفساد حالة صالحة لعدم الاذن والبائع بزعم انتفائه الصورة

الخامسة تعارض الفحوى مع شاهد الحال ويظهر حاله مما مر في تعارض الصريح مع شاهد الحال ولا فرق
بين الصريح والفحوى الا في كون دلالة احدهما بالمنطوق والآخر بالمفهوم وهو غير موجب لاختلاف
بينهما في هذه الصورة السادسة تعارض الحالين في الشهادة كما لو كان الشخص صديقا لزيد وكان صادقا
سارقا فان الاول يشهد بالاذن في الدخول والثاني بالمنع والتحقيق ان المعتبر هو الحالة التي
كنة اي ملاحظة الصديق السارق فيتبع ما يشهد به تلك الحالة دون كل حالة بانفرادها
ومن هذه الصورة ما لو كان زيد صديقا لعمرو دون عمر عدوا او زعم صداقته فان مقتضى
الواقع في الاول الاذن وفي الثاني المنع ومقتضى الزعم بالعكس والتحقيق ما مر من جعل الحالة
مركبة وفرض الاستبداد معها من عمرو ومن العرف هل يأذن لمن يزعم عداوته او كان
صديقا واقعا او لمن كان عدوا واقعا ويزعم صداقته فالحكم في هذه الحالة فهو المشهود به
والحكم في الصورتين الواقع دون الزعم بشهادة العرف والعادة وحكم العقل والوجدان والقطع
بان مناط الرضاء وعدمه الامور الواقعية دون الوهمية فقد عرفت ان كلا من
الاقسام الثلثة للاذن اي الصريح والفحوى وشاهد الحال معتبر شرعا مؤثر فيما يؤثر فيه مطلق
الاذن واما لم يثبت تأثيره مطلقا فيه بل كان امرا خالفا للاصل لم يثبت تحققه الا مع الاذن
الصريح مثلا او مع الفحوى او توقف معنا فالاذن على احرازه فلا يكفي في ثبوته مجرد ثبوت
الاذن باحد الثلثة ايهما كان بل تقتصر فيه على الاذن الثابت مثلا يثبت بالاجماع و
الاخبار جواز التصرف في مال الغير واكله بمجرد رضاه باذنه فحينئذ على ذلك يحكم باباحة التصرف
سواء علم بالاذن الصريح او الفحوى او شاهد الحال بخلاف ما اذا علم رضاء البايع ببيع ماله بثمن
معين كما اذا كان لم قيمته عشرين دينارا وكان اراد بيعه في الامس بهذه القيمة ولم يكن
راغب شرائه فباع بغير اذن لم يحصل منه الاذن صريح بمائة دينار فلا يحكم بلزوم البيع ما لم
يصرح بالاجازة على القول بصحة الفضولي ولا يترتب سائر آثار البيع عليه ولكن اذا شهد
الحال بان فلانا راض بطلاق زوجته ولكن لا يطلقه لاجل صداقة فطلقه غيره في غيبته ما ذي

الصداق

وادى الصداق من نفسه فانه لا يجوز للزوجة التزويج بالغير بعد العدة والسر انه لم يعلم ترتب
هذه الآثار على الوقوع بمجرد الرضا على هذا عاير ما مر في كلام بعضهم في بحث الوقف من تجويز بعض
المتولين الوقف او بيعه مع تعطل الشاهد لدلالة شاهد الحال على رضا الواقف بذلك حين
الوقف لا وجه له لانتفاء الوقف عدم الجواز لان الوقف بعد تحقق الوقف ليس ملكا للواقف
حتى تؤثر رضاه في جواز تصرف ولان الرضاء بالبيع من غير تصريح لا يؤثر في اللزوم وكذا لو
وقف على اكبر اولاده او ذكور اولاده الذكور وحصلت للاصغر او نكور اولاده الاناث حالة
بقطع بان الواقف راض بالحرمة لا يجوز واغرب من ذلك ما قيل من جواز صرف منافع الوقف
في غير الموقوف عليه اذا كان بحيث لو علم الواقف حاله لكان راضيا به فتأمل ولا جواز امثال
ذلك وان ثبت دلالة شاهد الحال على الرضا فيها الا انه لا دلالة فيها على عدم الرضا ايضا فلو كان الزوج
سيئ الخلق مغلول اليد مؤذيا للزوجة فانه لا يبدء لزم ان يحكم بفساد النكاح لدلالة شاهد
الحال على عدم رضاها حال العقد بالنكاح لو علم بالحال ما منه الهادي الى الرشاد في جميع الاحوال
قد شاع استدلال الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية بنفي الضرر والضرار وبد تحقيق المقام في ذلك
يستدعي رسم ابحاث **عائدة** في نقل الاخبار الواردة في ذلك المضمار وهي كثيرة
الاول ما رواه العلامة في التذكرة وابن الاثير في نهايته وهو قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
الثاني صحيحة البزنطي عن حماد عن المعلى بن خنيس عنه عليه السلام قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو
ضامن **الثالث** صحيحة الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو له
ضامن ومعنى ذلك الحديث ورد بقية والله سبحانه يعلم اعلم ان من اضر في الطريق على احد شيئا
فهو ايضا من على ان يكون لفظ الباء بمعنى في ويكون المجرور متعلقا بقوله اضر ويكون الطريق
ظرفا للاضرار ويحتمل ان يكون ظرفا للشيء ويكون المجرور متعلقا بمحذوف ويكون المعنى من اضر
شيئا كائنا في طريق المسلمين او شيء كائن فيه فهو له ضامن وعلى المعنيين واحد ويحتمل ان يكون
المجرور بيانا للشيء ويكون الباء في الحديث السابق ايضا بمعنى من ويكون المعنى من اضر شيئا

الطريق بان ينصب فيه شيئا او حفر فيه بئرا او وضع فيه حجرا او رش فيه ماء او غير ذلك
مما يوجب الضرر على المسلمين فهو ضامن لما يتلف بسبب الضرر والفرق بين هذا المعنى و
سابقيه ان هذا اخص منهما لاختصاصه بما كان الضرر بسبب احداث امر في الطريق وعمومهما
ويؤكد ذلك المعنى ما رواه المشايخ الثلاثة باسنادهم عن الحلبي من اضر بشيء من طريق المسلمين
فهو ضامن له يصيبه ويمكن ان يكون المراد هو الاول ويكون معنى قوله فهو له ضامن
لما اضر به من الطريق لا لما يتلف لاجل ذلك ولكن ذلك بعيد لعدم استعمال الضمان في مثل ذلك
عدم صحة اطلاقه بخلاف الثاني فهمه جميع الاصحاب من الحديثين **الرابع** رواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم ولعل المراد منه ان الرجل لا يضار ولا يوقعها في الاثم
الا انه عليها الامر انما كان ينبغي ان لا يضار جاره ولا يوقعه في الاثم او حمله عليه الامر انما
الخامس رواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين
والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار **السادس** رواية هارون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل
شهد بعيرا مريضا وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشترك فيه رجلا بدرهمين
بالرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس **السابع** موثقة
ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل
من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن فكلمه
الانصاري ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى اليه
فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت
الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه
فقال لك بها عذق مذلل في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب فاقلعها
وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار **الثامن** رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وهي ايضا
واردة في واقعة سمرة مع الانصاري وهي ان سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف

منزل رجل

رجل من الانصاري وكان يجيء ويدخل الى عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري يا سمرة
لا تزال تفجأنا على حال لا نحب ان تفجأنا عليها فاذا دخلت فاستأذن فقال لا استأذن في طريق وهو طريقي الى عذقي قال
فشكاه الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله فاتاه فقال له ان فلانا قد شكاك
وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستأذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال يا رسول الله
استأذن في طريقي الى عذقي فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا
فقال لا قال فلك اثنان قال لا اريد فجعل يزيده حتى بلغ عشرة اعذق فقال لا قال فلك عشرة في
مكان كذا وكذا فابى فقال خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة قال لا اريد فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله
انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثم امر بها رسول الله صلى الله عليه وآله فقلعت ثم رمى بها اليه
وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله انطلق فاغرسها حيث شئت **التاسع** رواية الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام وهي ايضا
واردة في واقعة سمرة وقريبة من سابقتيها الا انه ليس فيها لفظ الضرر والضرار بل فيها ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال لما ابى به يا سمرة للانصاري اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه **العاشر** مكاتبة
محمد بن الحسين عن ابي محمد عليه السلام في اضرها انه وقع عليه السلام يتقي الله عز وجل ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضار
اخاه المؤمن **الحادي عشر** رواية اخرى لعقبة بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله
بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع البئر وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل
ماء ليمنع به فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار واعلم ان الفخر المحقق قد ادعى تواتر الاخبار على نفي
الضرر والضرار في بحث الرهن **المبحث الثاني** في بيان معنى الضرر والضرار فقال في القاموس ضره وبه
واضره وضاره مضارة وضرارا وفي الصحاح الضر خلاف النفع وقد ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر
ثم قال والضرار المضارة وفي النهاية الاثيرية وفيه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الضر ضد النفع
ضره يضره ضرا وضرارا واضر به يضر اضرارا فمعنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا
من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد
والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك

ويتنفع انت به والضرار ان تضره بغير ان تنتفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد انتهى وفي المصباح
الضر بفتح الضاد مصدر ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به يتعدى بنفسه
ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره مضارة وضرارا
بمعنى ضره انتهى وقيل الضر هو الاسم والفعل هو المصدر فيكون منفيا عن الفعل الذي هو
المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم اقول ان الوارد في الاحاديث ثلثة الفاظ
الضرر والضرار والاضرار وتلك الالفاظ الثلثة وان كانت مختلفة بحسب المعنى اللغوي على ما
يستفاد من اكثر كلام القوم ولكنه ليس اختلافا يختلف به الحكم المعلق عليها بل الاختلاف في بعض
الاوصاف للمعنى غير متعلق كثيرا بما تعلق به الحكم فان الضرر سواء كان اسما او مصدرا يكون حال
المنفي بقوله لا ضرر معنى او يرجع اليه معنى الاضرار واما الضرار فهو ان كان بمعنى الضرر كما قيل
فواضح نعم يختلف في الجملة ان لم يكن بمعناه بل اخذت فيه المجازاة والاثنينية ولكن الظاهر من الرواية
السابقة عدم اعتبار شيء منهما فيه وبالجملة الامر في ذلك سهل جدا الظاهر المعنى ثم لا يخفى ان
الضرر كما مر خلاف النفع وهو بحكم العرف واللغة في الاموال نقص شيء من مال الشخص او من مال
نفسه عينا كان او منفعة له وان كان فعل من الغير فهو اتلاف فيحصل شيئا من مال الشخص او نفسه
الى الغير وبعبارة اخرى الضرر هو اخراج ما في يد الشخص من الاعيان او المنافع بلا عوض له
فكلما كان صرفه واتلافه لجلب نفع او عوض حاصل لم يكن ضررا والنفع والعوض اعم من ان يكون
دنيويا او دينيا في الاخرة او الدنيا والنفع في الاموال هو حصول زيادة مالية عينية او منفعة
او ايصال تلك الزيادة اذا كان النفع من فعل الغير والحاصل ان كل عمل او حكم صدر من احد في
ماله او في مال الشخص غيره فالانسان لا يحصل بسببه تبدل او تغير في ماله او يحصل ولكن ما حصل
بعوض من عين او نفع اخروي او دنيوي متماثل شرعا وعادة فهو ما ليس فيه نفع ولا ضرر وان
كان ما حصل بازائه مما يزيد على ما ازاله بحسب المتعارف فتلك الزيادة تسمى نفعا وان نقص
عنه تسمى ذلك النقص ضررا وكذا ان لم يحصل بازائه شيء وكذا كل عمل او حكم يوجب نقص ما في

يد الشخص

الشخص من عين او منفعة فهو ضرر او اضرار وان لم يكن تصرفا في ماله بل كل عمل او حكم يوجب حصول الشيء عينا
او نفعا له فهو نفع له وان لم يكن بسبب تصرف في ماله وعلى هذا فلو كان لاحد متاع قيمته عشرون
دينارا فباعه او اعطاه غيره بخمسة عشر فقد اضر ولو باعه بخمسة وعشرين فقد اوصل اليه النفع
ولو باعه بعشرين لم يضره ولم ينفعه وكذا اذا اراد المالك بيعه فباعه الغير بذلك المبلغ بلا اجرة فان نفس
ذلك البيع منفعة حاصلة للمالك من الغير ولو منعه مانع عن بيع متاعه فهو ليس اضرارا بل منع
عن نفع وكذا لو كان له ملك ليس له نفع كقنوة بايرة واراد اصلاحها ومنعه مانع فانه مانع عن
تحصيل النفع لا اضرار بخلاف ما لو كان له قنوة دايرة فارسل اليها ماء او ضرب بمعول فانه ضرر وكذا
لو ضمه عن تنقية بئر منها حتى خربت سائر الآبار ولو صرف بعض ماله في سبيل بغية القربة فهو
غير ضار بنفسه لان ما بازائه من درجات الاخرة اضعاف ما صرف من المال بخلاف ما لو اعطاه
بغير الاجل او رياء وامثاله ولم ينتفع به او يعتد بنفع بازائه فانه ضرار بنفسه وهكذا **المبحث الثاني** قال
الله تعالى في بيان نفي الضرر والضرار والمضار ممنوع منه شرعا فتحقيق ذلك ان النفي هنا بمعنى النهي
بقرينة ان اصل الضرر واقع انتهى اقول الحديث يحتمل معاني اشتراك احدها ما ذكره من حمل النفي على
النهي ويكون المراد تحريم الضرر والضرار وثانيها ان يكون النفي باقيا على حقيقته ويكون المعنى لا ضرر ولا
ضرار مجوزا او مشروعا في دين الاسلام والحاصل ان الله سبحانه لم يجوز لعباده ولم يشرع لهم ضررا
ولا اضرارا ومآل ذلك ايضا الى الاول اذ مفاده تحريم الضرر وثالثها ان يكون النفي باقيا على حقيقته
ويكون المراد نفي ماهية الضرر والضرار في دين الاسلام ويكون المعنى لا ضرر ولا ضرار موجود او
متحققا في دين الاسلام اي ليس من احكام دين الاسلام ما يوجب ضررا او ضرارا فكلما كان فيه
ضرر فليس منها والحاصل ان الله سبحانه لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم
لبعض فكلما كان متضمنا لضرر فهو ليس مما يرضى الله به وليس من احكامه ثم انه لا شك
في ان مقتضى اصالة الحقيقة هو الحمل على المعنى الاخير لان الاول لا يوجب حمل الاخبار على المعنى لا
الانشاء والثاني حمل نفي الجنس الذي هو حقيقة في نفي الحقيقة على نفي الوصف وكل منها خلاف

الاصل مع ان قوله صلى الله عليه وآله في الاسلام كما في الحديث الاول لا يلايم مع المعنى الاول اصلا فيكون المعنى
الثالث متعينا واما الضرر الواقع فهو لا يصلح قرينة للاول لان المراد من الضرر الواقع ان كان مطلق
الضرر فيكون كما ذكر ولكن قرينة المقام وهو كون النبي صلى الله عليه وآله في مقام بيان احكام الدين والاسلام باخص من
الرواية الاولى تدل على نفي الضرر والضرار في الاسلام من حيث هو الاسلام وليس مثل هذا الضرر
الواقع وان كان مما قيل من مثل النقصان والديات والقصاص وتغريم الغاصب ونحوها فهو ممنوع
كون مثلها ضررا بل هي جابرة للضرار الواقع على الغير فحرازها بنا في المعنيين الاولين ايضا والزجر
بالخصوص مشترك هذا مع ان المعنيين الاولين يختصان بضرر العباد بعضهم بعضا مع ان اكثر
الفقهاء يستدلون بنفي الضرر على الاعم من ذلك مثلا يقولون بعدم وجوب الحج مع العلم بالضرر
اذا خطر في الطريق تمسكا بنفي الضرر وامثال ذلك فظهر مما ذكر ان الموافق للاصل وللاوفق بمحل
القوم هو المعنى الثالث اي الحمل على نفي ماهية الضرر ووجوده في الاسلام ويلزم منه ان كل حكم
يتضمن ضررا او ضرارا لم يكن من احكام الاسلام ولا يتحقق الضرر في الاسلام والحكم اعم من الوجوب
والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة فلا يتحقق تحريم ولا كراهة ولا وجوب ولا استحباب
ولا اباحة يستلزم ضررا لشخص من الاشخاص فكل ما كان كذلك لا يكون حكما للشارع بل يستفاد من
تلك الاحاديث ان عدم الضرر وعدم كون الحكم المتضمن للضرر حكما شرعيا يجب اتباعه
والاخذ به **المبحث الرابع** لما كان الضرر والضرار نكرتان منفيتان فيفيدان العموم فعلى المعنى الاول
يكون النهي عن جميع افراد الضرر وعلى الثاني نفي تجويز كل فرد منه وعلى الثالث يكون نفيا لوجود
كل ويكون المعنى انه لا ضرر بالمرة بوجه من الوجود ولا بدنيا ولا عرضيا ولا غير ذلك من المضار
متحققا في احكام الشرع فيدل نفي الضرر على ان كل حكم يتضمن ويستلزم ضررا او ضرارا فهو
ليس من احكام الشرع والاسلام فلا يجب اتباعه ومن هذا يظهر كيفية الاستدلال في المسائل
الفقهية بتلك الاخبار فانه يستدل بها على نفي كون ما يوجب ضررا او ضرارا حكما شرعيا واما
تعيين اصل الحكم موقوف على دليل اخر مثلا اذا كانت المبايعة مما يوجب ضررا على البايع بسبب

الغبن

الغبن فيحكم بتلك الاخبار على عدم كون لزوم تلك المبايعة من احكام الشرع واما ان الحكم هو خيار
البايع او فساد المبايعة او ضمان المشتري التفاوت فهو يحتاج الى دليل اخر **المبحث الخامس**
قد ظهر مما ذكر ان نفي الضرر والضرار في الاحكام الشرعية من الاصول والقواعد الثابتة
بالاخبار المستفيضة المعتضدة بعمل الاصحاب للائمة والاعتبار المناسبة للملة السمحة السهلة النافية
الحرج والعسر والمستفيضة لما ورد في الكتاب والسنة فهذا اصل من الاصول كسائر القواعد والاصول
الممهدة ودليل شرعي يستدل به في موارده فاذا لم يكن له معارض فالامر واضح وان كان بان
يدل دليل اخر على ثبوت حكم شرعي يلزمه ضرر فيجعل بينهما بمقتضى التعارض والترجيح فقد
يعارض نفي الضرر نفسه بان يكون الامر مرددا بين حكمين يستلزم كل منهما ضررا على احد فالحكم
الترجيح ان امكن والا فالتوقف او التخيير ولا يخفى ان مرادنا من كون نفي الضرر والضرار من الاصول انه من
الادلة الشرعية لا انه اصل كاصل البراءة والاستصحاب واصل الحقيقة واما الفقهاء فلا يعارض
دليلا اصلا والترجيح انهم قد يقولون ان القاعدة الفلانية من قبيل الدليل دون الاصل حتى
لا يعارض دليلا ومرادهم من الاصل هنا كل ما يثبت لولا الدليل على خلافه وبعبارة اخرى ما يدل
على ثبوت شيء لولا الدليل على خلافه ومن الدليل ما يدل على ثبوت شيء مطلقا والفرق ان الاول
لا يعارض دليلا اصلا سواء كان موضوع الدليل اعم من موضوعه مطلقا او من وجه او اخص
والثاني يعارض مع الادلة ويجعل بينهما التعارض بما يقتضيه التعادل والترجيح مثلا قولهم
كل ماء طاهر دليل على طهارة الماء فاذا ورد كل شيء نجس يتعارضان والاول اخص مطلقا
فيخصص الثاني به واذا ورد كل شيء يلاقي النجاسة يتعارضان بالعموم من وجه وفي
التعارض الماء الملاقي للنجاسة يتعارضانه بمقتضى الراجح واذا ورد كل ماء ملاقي للنجاسة نجس
يكون اخص مطلقا من الاول فيخصصه واما قولهم كل ماء لم يعلم نجاسته فهو طاهر وكل ماء
طاهر حتى يعلم انه نجس فهو دليل على اصالة الطهارة لا على حقيقة طهارته فهو دليل على
الاصل ولا يعارض شيئا من المذكورات لان كلا منها دليل شرعي عام شامل للماء مطلقا او للماء

الملاقي للنجاسة فهو يكون معلوم النجاسة فيكون خارجا عن مدلول كل ماء لم يعلم نجاسته ويكون الماء
معلوم النجاسة حينئذ ويعلم كون شيء من باب الدليل او الاصل بكونه مقيدا بعدم الدليل على
خلافه ومطلقا فان كان مقيدا فهو من باب الاصل كاصالة البراءة والحقيقة واما لهما فانه لم يرد هناك
دليل دال على ابراء ذمة كل احد من التكاليف ولا على كون كل لفظ مستعملا في معناه الحقيقي بل
الثابت هو براءة الذمة ما لم يعلم الشغل والاستعمال في الحقيقة ما لم يعلم التجوز ولو كان هناك
دليل على ان كل لفظ حقيقة مطلقا لكان ذلك معارضا مع قرائن المجازية وان كان مطلقا فهو
الدليل نحو قوله لا ضرر ولا ضرار فان قيل هو ايضا مقيد بالاعانة بقيد لولا الدليل على خلافه قلنا
نعم ولكن كلما يعارضه ايضا مقيد بذلك فلا يمنع هذا القيد من التعارض **البحث السادس**
قد اشرنا فيما سبق الى ان نفي الضرر والضرار انما يصلح دليلا لنفي الحكم اذا كان موجبا للضرر
واما اثبات حكم وتعيينه فلا بل التعيين محتاج الى دليل اخر ومن هذا يظهر فساد ما ذكره بعضهم
من الحكم بضمان الضار والمتلف بحديث نفي الضرر فان عدم ما ذكره حكما شرعيا لا يدل على الضمان
بل ولا على الجبران مطلقا نعم لو قيل ان معنى الحديث لا ضرر بلا جبران كما قيل لدل على تحقق الجبران
وهو ايضا لا يثبت ضمان الضار لامكان الجبران من بيت المال او في الاخرة او في الدنيا من جانب
الله سبحانه بان يفعل ما ينتفع من استضر به بقدر ما استضر او ازيد نعم اذا كان حكم يجب
بكونه لولاه لحصل الضرر اي كان عدمه موجبا للضرر مطلقا وانحصر انتفاء الضرر بثبوت الحكم
الفلاني فحكم بثبوته بدليل نفي الضرر ولكن الثبوت حينئذ ايضا ليس بنفي الضرر خاصة بل به وبا
لانحصار بل لك بذلك وهذا موجب التعيين في غير هذا المورد ايضا كما اذا كان هناك احتمالات
ثلثة مثلا وكان اثنان منها موجبا للضرر يحكم بتعيين الثالث لولا دليل اخر غير
الاصل على انتفائه وكذا اذا كان احدها موجبا للضرر ولا ضرر منافيا للدليل شرعي اخر غير
الاصل فيحكم بتعيين الثالث اذا لم يكن على نفيه دليل غير الاصل واما الاصل فهو غير صالح
لنفي هناك لان بطلان غيره دليل على ثبوته بقي ههنا امر اخر وهو ان الضرر كما قد هو

ما لم يكن بازائه

ما لم يكن هو بازائه عوض والعوض كما اشرنا اليه يعم الاخروي ايضا والعوض الاخروي مما يمكن درك
وجوده او انتفائه بخلاف الاخروي وعلى هذا يكون فكيف يمكن فهم ان الضرر الذي يتضمنه
الحكم الفلاني لا عوض له حتى يكون ضررا ونفهم ان الضرر هو الذي لم يكن بازائه عوض معلوم او مظنون
واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر مع ان العوض الاخروي معلوم الانتفاء بالاصل فان قيل هذا ينفع
اذا لم يكن الحكم المتضمن للضرر داخلا فيه سيما اذا كان من باب الاوامر وامثاله يثبت العوض ويلزم
عدم تعارض نفي الضرر مع عمومه مع انه خالف كلام القوم مثلا لو اورد اذا استطعتم فحجوا
او اذا دخل الوقت صلوا بدل على عمومه على الامر بالحج والصلوة في كل وقت حصل الاستطاعة
او دخل الوقت وان تضمن ضررا كليا ولا امر يقدر على العوض فلا يكون ضررا فانما الامر تعلق بالحج
والصلوة فلازمه تحقق الاجر الثابت المعين بالحج والصلوة المتحقق في حالة عدم الضرر ايضا واما
حصول العوض في مقابل الضرر واجر له فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به يحكم بعدم
التعارض وعدم كونه ضررا كما قيل في قوله انا ملكم الخطاب فتكون امثاله **البحث السابع**
تحقق بيان الضرر المنفي موكول الى العرف اي ما يسمى ضررا عرفا فلا يكون كلما وان كان فيه نقص شيء ما
لشغل الحفظ لاجل تعلق ضررا وليس منفيا ولا يعارض نفيه ادلة ثبوت الاحكام بل الضرر قد
تختلف باختلاف الاشخاص والاموال والبلاد والازمنة وفي الاحكام المتعارضة مثلا اذا
كان اصلاح الصلوة عند تهيج كثيرة لو اراد احد اخذ سنبلة واحدة من زرعه فلا يقال انه
انه ضرر منفي فيعارض لا تبطلوا اعمالكم بخلاف ما لو اخذ نصف ما في زرعه وامثاله ويحكم الفقيه
فلاحظ ذلك في الموارد ولكن يعتبر صدق الضرر عرفا الابتلاء ثقيلا ولا كثيرة في كونه منفيا
ونفيه معارضا لادلة الاحكام واما ما قيل من تعيين احد الضررين عند التعارض فهو لا يستفاد
من حديث نفي الضرر فان كان تقديم اخفهما قاعدة ثابتة بدليل اخر او دل عليه دليل
في مورد خاص فيتبع والا فلا وجه له **البحث الثامن** من موارد تعارض نفي الضرر مع
دليل اخر ما لو استلزم تصرف احد في ملكه تضرر الغير فانه يعارض ما دل على جواز التصرف

في المال مثل قوله الناس مسلطون على اموالهم والتعارض بالعموم من وجه فقد يرجح ادلة
نفي الضرر بما مر من المعاضدات وقد يرجح الثاني وقيل لو استلزم التصرف في ملكه تضرر
الغير فهل هذا من الضرر المنفي ام لا مقتضى العموم ذلك ومما ذكره لا تحا مثل العلامة في
التحرير في كتاب احياء الاموات حيث قال للرجل ان يتصرف في ملكه وان استضر جاره
الى آخر ما قاله العلامة لا ينافي ما ذكرنا فان المراد من نفي الضرر رأسا فلا يكفي في نفي استقلاله
من الخارج اذا تضرر المالك المحظور بعدم التصرف بل هو اولى بالمراعاة نعم لو امكن دفع الضرر
عنهما جميعا لزم العمل عليه فترك اضرار الجار بالمجال ووجوبه مع تضرر نفسه فلاحظ والروايات
الواردة في حكاية نخل سمرة فان رسول الله صلى الله عليه وآله اراد الجمع بين الحقين بان يستأذن سمرة
في الدخول او بيع نخلته بالنخل الثمين ولم يرض فلم يتعلقوا به عليهما فان تصرف سمرة كان في ملكه
ولكن بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملك نفسه اذا اوجب تضرر الجار مع امكان
دفعه بحيث لا يحصل الضرر لم يمنع حرام نعم لو كان التصرف بقصد الاضرار فهو حرام وان لم يمكنه
دفعه عن جاره بحوائجه اخر بعد احتمالات حكاية سمرة انتهى اقول وجه التردد في كون
التصرف في ملكه المستلزم لضرر الغير من الضرر المنفي ام لا ان النسبة بين دليل نفي الضرر وعمومات
جواز التصرف في المال عموم من وجه فيكون احدهما خصصا لعضادا وحكمه ما لم يكن معلوما تحصل
التردد في عموم كل منهما وشموله للمورد ومقتضى عمومات النفي الضرر انه كان نفي ذلك ايضا لكن
مقتضى عمومات جواز التصرف في المال خلافه وكلام العلامة في التحرير اعم من ان يكون تصرف الرجل
في ملكه لدفع الضرر عن نفسه او لجلب النفع فحمله على الاول والحكم بعدم المنافات لكون هذا
الضرر ايضا منفيا لا يصح بل يمكن ان يكون كلامه مبنيا على ترجيح عمومات التصرف واسقاط الادلة
المعارضين والرجوع الى اصالة جواز التصرف او نحو ذلك وقوله نعم لو امكن دفع الضرر
عنهما جميعا لزم العمل عليه هذا صحيح اذا لم يكن ما يدفع به الضرر عنهما مما كان مخالفا
لدليل اخر غير الاصل ونحو ذلك فان دفع ذلك اذا كان ما يدفع به الضرر متعددا يلزم الحكم بالتخيير

بين

بالتخيير بين جميع ما يندفع به الضرر فقوله فان رسول الله اراد الجمع بين الحقين الظاهر تعين بعض
نعم لو امكن دفع الضرر وعلى هذا فكان اللازم ان يامر رسول الله صلى الله عليه وآله بالاستيذان او البيع
مقتضى لزوم العمل بما يرفع الضرر عنهما دون القلع لا تراض بها على سمرة وقوله نعم لو كان
التصرف بقصد الاضرار الى الاخر فهو كان والاجماع بل ادلة الاخبار والايات الواردة في موارد
مختلفة كثيرة ومنه يظهر ان هذا التصرف اي بقصد الاضرار خارج عن عمومات جواز التصرف
في الملك بل مطلق ما كان متعلقا لهذا القصد وكان المقصود منه الاضرار يكون حراما وهذا
هو السبب في امر النبي صلى الله عليه وآله بقلع نخل سمرة حيث انه لما امره بالاستيذان او البيع ولم يقبل
علم صلى الله عليه وآله ان قصده من ملكه هذا ليس الا الاضرار اذ لو كان القصد الانتفاع به لاتفق بالاستيذان
ايضا ولذا قال له ما اراك يا سمرة الا رجلا مضارا او انك رجل مضار وهذا الاحتمال ليس واجبا فامر
بقلعه واما تضرر سمرة بالقلع فيمكن ان يكون هذا بخصوصه خارجا عن الضرر المنفي بالعموم
لوجوه فيه فان العمومات مخصص بتخصيص الرسول صلى الله عليه وآله سيما مع ما ظهر من سمرة من عدم قبول
الجنة بعوض هذا النخل المبني عن نفاقه وعدم اعتقاده فتامل **المبحث التاسع** في تحقيق
نفي العسر والحرج ونفي الضرر ما عبارة ذلك بعد التلخيص وحذف بعض الزوائد ان معنى نفي
العسر والحرج والضرر في كلام الله ورسوله وخلفائه عليهم السلام اما في الاوليين فهو انه لا يرضى للعباده با
العسر والحرج ولا يجعل عليهم ما يوجبهما واما في الضرر فهو انه نعم ايضا لا يفعل ما يضر العباده
او لا يرضى باضرار بعض عباده بعضا فيجوز لمن يتضرر دفع الضرر عن نفسه ولا يجب تحمله عن
اضاره ويحرم على الضار ايصال الضرر ويمكن اجراء المعنيين في العسر والحرج ايضا ويمكن ارادة
الاثنين في جميع ذلك للاطلاق اما في عدم الحكم اضرار الله تعالى بعباده كما في وضع المؤن
في الزكوة واما في عدم جواز اضرار العباد بعضهم بعضا فكثير وكذا العسر والحرج اما المنفي
عن فعله تعالى كما في التعدد في الصلوة والافطار في الصوم للمريض واما عن فعل الغير حلالا في التكليف
الوالدين ما يوجب الحرج على الولد .
تلك المذكورات اما يعود على التكليف اثباتا

قوله نعم لو امكن

لو عها او على بعض التكليف بنفسه راسا فالاشكال في هذا المقام من وجهين الاول ان
نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجامع مايشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصيام
في الايام الحارة والجهاد والاكبر وامثالها والثاني انا نرى الشارع لم يرض لنا في بعض التكاليف
بادنى مشقة كما يشاهد في ابواب التيمم ونرى السقوط في كثير منها باكثر من ذلك وكذا الكلام
في الضرر المنفي فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة وصرف المال في الحج وفي انفاق الوالدين
وغيرهما مع ما فيها من الضرر وكذا نرى عدم الرضا بالضرر بما هو اقل من ذلك والذي
يقتضيه النظر بعد القطع بان التكاليف الشاقة والمضار الكثيرة واردة في الشريعة ان المراد بنفي
العسر والحرج والضرر نفي ما هو زائد على ما هو لازم بطبائع التكليفات الثابتة بالنسبة
الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن المرض والعذر الذي هو معيار مطلق التكليف بل هي
منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت والحاصل انا نقول ليس المراد ان الله تعالى
يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف
اوساط وهم الاغلبون فالشاق منفي سواء لم يثبت اصله اصلا او ثبت ولكن على نحو
لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك المنفي اما من جهة تنصيص الشارع كما في كثير من ابواب
الفقه من العبادات وغيرها كالقصر في السفر والخوف في الصلوة وكالافطار في الصوم ونحو
ذلك اما من جهة التعميم لجواز العمل بالاجتهاد للعين المتضرر في الجزئيات كالوقت والقبلة
ونحوها او الطبائع كالاحكام الشرعية للعلماء انتهى اقول لا كلام لنا هنا بما ذكره في تحقيق
نفي العسر والحرج وانما هو يأتي انشاء الله في فائدة اخرى وانما الكلام هنا معه فيما ذكره لدفع الاشكال
عن نفي الضرر فان الكلام فيه يشتمل في اصل الاشكال وفي دفعه معا اما الاول فلما ذكرنا سابقا
من ان صدق الضرر عرفا انما هو اذا كان النقصان مما لم يثبت بازائه عوض مقصود للعقلاء
يساويه مطلقا واما مع ثبوت ذلك بازائه فلا يصدق الضرر اصلا سيما اذا بازائه
اضعافا كثيرة له وخيرا منه بلبث ولا شك ان كلما امر به من التكاليف الموجبة لنقص في المال

في الخمس

من الخمس والزكوة والحج والصدقة وانفاق العيال وامثالها مما يثبت بازائها اضعاف كثيرة في
لا ضرر ومن يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه وما انفقتم من نفقة صغيرة ولا كبيرة الاية
ومثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة
حبة والله يضاعف لمن يشاء بل في كثير منها وعند العرض في الدنيا ايضا وكيف يكون مثل
ذلك ضررا الا عند من لا يؤمن بالله ولا باليوم ولو قال رجل يثق صدقه ووعده ان من
اعطى عبدي شيئا اعوضه ضعفه فاعطى رجل عبده لا يقال انه اضر بنفسه فكيف بمن
لا خلف لوعده ولا كذب في قوله نعم انما يحصل الاستشكال فيما لم يكن بازائه ثواب دنيوي
او اخروي ولم يكن لجبر نقص اخر كالقصاص في الجنايات وامثالها لو وجد مثله في الشريعة
كضرب الدية على العاقلة على ما يتوهم فان وجد مثله فلا اشكال ايضا لانه يكون من باب التخصيص
فانه لا اشكال في تخصيص سائر العمومات حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه فكذا هنا وهذا وان
كان جاريا في جميع التكاليف مثل الزكوة والخمس والانفاق وامثالها ولو قلنا بكونها ضررا
ولكن هذا التخصيص الكثير مع هذا التاكيد في نفي الضرر والضرار بعيد غاية البعد واما الثاني
فلانه يرجع ما ذكروه في دفع الاشكال بكون قاعدة نفي الضرر من باب اصل البرائة دون الدليل فلا
يعارض دليلا اصلا اذ يكون نفي الضرر مقيدا بغير التكاليف الثابتة ويكون موضع الضرر المنفي
ما هو زائد عن اصل طبائع التكاليف فكل تكليف ثبت بالخصوص او العموم او الاطلاق
او التقييد يكون خارجا عنه فكلما عليه دليل عام او خاص لا يعارضه قاعدة نفي الضرر و
هذه الاستدلالات الفقهاء لما صرح به هذا القائل الا ان يقال ان مراده ليس ان نفي الضرر
مقيد في نفسه بهذا القيد العام حتى يكون من قبيل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ولا تكليف
الا بعد البيان بل مراده ان بعد ملاحظة عمومات التكاليف وخصوصاتها وملاحظة معا
رضها مع قاعدة نفي الضرر واعمال القواعد الترجيحية واخراج ما ثبت ترجيحه من التكاليف
الضارة يقيد حديث نفي الضرر بغير هذه المخرجات فافهم

المبحث العاشر

ما يكون

وديه

المبحث

لا لزاما نعل هو ضرر ام لا ويظهر الفائدة عند التعارض
كما اذا اتلف شخص مال غيره فلو لم نقل بكون الزام المثل والقيمة ضررا يحكم بلزوم المثل والقيمة على المتلف
بلا معارض ولو قلنا بكونه ايضا ضررا يحصل التعارض بين الضررين والتحقيق ان الالزامات على
قسمين احدهما ما هو موجب لزوال الضرر المتحقق او لاعطاء المثل او القيمة فان مثله لا يكون
ضررا على من تلف ماله وثانيهما ما ليس كذلك كقصاص الجنايات وامثالها فانه عقوبة المضر لا جبر
لضرر من حصل عليه الضرر فما كان من الاول لا يعد ضررا لان بالزامه تندفع الضرر عن صاحب المال
فيخرج المتلف بذلك عن كونه مضرا وهو نفع عظيم لان الاضرار فعل محرم موجب للعقاب وقد وقع
النهي عنه في الاخبار ومثل ذلك ليس ضررا بل دفع ضرر عظيم عن نفسه بامر يسير وما كان من
الثاني يكون ضررا لا يندفع الضرر الاول ولكن يحكم بثبوته لخصوص الاخبار بل لا بد من دليل اخر

البحث الحادي عشر لا فرق في نفي الضرر والضرار ونفي كونهما من الاحكام الشرعية بين ما اذا اذن به من
يحصل عليه الضرر ام لا يرضى بالضرر ام لم يرض لعموم الاخبار فلا يفيد اذن صاحب المال مثلا في اتلافه
في اباحة الاتلاف ولا في نفي الالزام بالمثل او القيمة فيما اوجبه الضرر لصدق الضرر لا فيما حصل بسببه
نفع دنيوي او اخروي كالضيافة وامثالها فانه ليس ضررا حقيقة نعم لو ورد دليل من اجماع او نص
على عدم الالزام بالمثل او القيمة او تجويز الضرر مع الاذن في موضع خاص او مطلقا يكون ذلك خارجا بالدليل

فائدة قد كثر ذكر لفظ الباس في الاخبار كقولهم لا باس بكذا وكقولهم ان كان كذا فلا باس فيه وهو
يدل بالمفهوم على انه ان لم يكن كذا ففيه باس فهل يثبت بالحرمة او لا عم منه ومن الكراهة وكذا الثابت
من المنطوق هل هو الاباحة او الجواز الشامل للكراهة ايضا الحق الاول في الاول والثاني في الثاني لان الباس
هو العذاب والشدة والخوف ولا شيء منها لا يكون الا في الحرام قال الله تعالى فلما احسوا باسنا اذا هم
منها يركضون قال الطبرسي اي فلما ادركوا بحواسهم باسنا اي عذابنا وقال البيضاوي
فلما ادركوا شدة عذابنا وكذا في الصافي وقال الطبرسي في قوله سبحانه ولا يأتون الباس الا قليلا الباس
الحرب واصله الشدة وفي الصافي في تفسير قوله سبحانه وحين الباس عند شدة القتال وقال الجوهري

الباس

وقال الجوهري الباس العذاب والباس الشدة في الحرب وقال
بالضم فيهما باسا اذا اشتد قال ومنه حديث
يريد الخوف ولا يكون الا مع الشدة وقال في القاموس
الا ان قال والباساء والابؤس الداهية ومنه عين البوس
كنيل الشديد وقال الطريحي في مجمع البحرين الباس الشدة في الحرب والباس العذاب ومنه
قوله لما رأوا باسنا اي عذابنا وقال ايضا الباس الخضوع والخوف وقال وقد
تكرر في الحديث لا باس بذلك ومعناه الاباحة والجواز انتهى وعطفه على الاباحة لا يخلو
عن شيء ويمكن ان يكون مراده انه يستعمل نفي الباس في الموضعين حيث ان العذاب منفي في
المباح والجائز معا فقولهم لا باس بذلك يستعمل في الجائز والمراد من استعماله في الخارج ليس ان
المراد من نفي الباس الاباحة بل المراد انه استعمل في المورد المباح فالمراد في الموضعين نفي
العذاب واما تساوي الطرفين فعلم من الخارج وربما يؤيد ذلك ان المراد من نفيه نفي الحرمة ومن
اثباته اثباتها نفي الباس في الاخبار عما يكره قطعا كما في الاستعاط بعد الصبغة فانه مكروه نصا واجماعا
ومع ذلك نفي عنه الباس في الاخبار كما في رواية علي بن حنيس الرجل يشتري المتاع ثم يستوضع قال
لا باس وفي رواية يونس بن يعقوب الرجل يشتري من الرجل البيع ليستوهبه بعد الشراء من غير ان يحمله
على الكره قال لا باس به وفي المذبح في الليل فانه مكروه بصريح الروايات ونفي عنه الباس
كما في صحيحة البزنطي قال سألت الرضا عن صيد الطير في الليل فذكرها فقال لا باس
ومثلها صحيحة صفوان وفي الصلوة في بيت الحمام اذا كان ظاهرا مع تحقق الكراهة فيه كما في مسائل
الفقيه عن علي بن ابراهيم انه سأل اخاه عن الصلوة في بيت الحمام قال اذا كان الموضع نظيفا فلا باس ونحو
ذلك وهذا هو المستفاد من كلمات الفقهاء وايضا قال ابن ادريس في السرائر ولا باس ببيع الخشب
ممن يتخذه . وكذلك بيع العنب ممن يجعله خمرا فانه مكروه وليس بمحرم ونحو ذلك
ثم ان هذا مقتضى الحقيقة وقد يستعمل في غيره مجازا من الجانبين كما في المكروه فانه قد ورد في بعض

للاحاديث انبات الباس للمكروه فيكون جائزا لاانضمام اليه لاحتمال قرينة دالة عليه **فائدة** مقدمة الحرام ان كانت سببا له فهو حرام ومعصية كما ثبت ذلك الاصول لوضع النار على يد زيد بعد النهي عن احراقها فلا يجوز له وضعها عليها مطلقا وان كانت شرطا له فان فعلها بقصده من فعل المتوصل الى الحرام فلا شك في عدمه حرمة وعدم معصية كما اذا اوقد نارا في المنازل واشترى فحما او حطبا او سافر الى بلد فيها من نهى عن قتله او فيها فاحشا او حرج الى غير ذلك من غير ان يريد بهذه الامور التوصل الى الحرام وان قصد من فعله التوصل الى الحرام كان يسافر الى المحرم كان يسافر الى البلدة المذكورة لاجل او شرب خمر ونحوها فالظاهر كون هذا الفعل معصية وحراما فلو سافر بهذا القصد وحصل له مانع من افعل اصل المحرم ولم يفعله يكون اثما باصل المسافرة عاصيا به مستحقا للعقاب لاجله بل لو فعل المحرم يكون العقاب والاثم لاجلها ويتفرع عليه ايضا حرمة المعاونة على هذه المقدمة اذا فعلت بقصد التوصل ولو لم يعلم انه يحصل التوصل ويتم ما قصده واراده وممن صرح بالحرمة الشهيد في قواعده قال اذا تطيبت المرأة لغير الزوج فعلت حراما فاحشا وكذا اذا خرجت متطيبة للتعرض للفجور او مقدماته او قصد الرجل بذلك التردد الى النساء المحرمات انتهى بل الظاهر انه لا خلاف ولا كلام في ذلك ومما يدل على كون الفعل بهذا القصد حراما موجبا للاثم ان فاعله حين فعله يعد عاصيا لاجله في العرف وكل عصيان حرام اثم فاعله بالاجماع والنصوص ويدل عليه ايضا انه لا شك ان فعل المقدمة الحرام بقصد التوصل اليه ولا تيان به اطاعة للشيطان واتباع الهوى وهما محرمان اما الاول فظاهر جدا واما الثانية فبالاجماع والكتاب والسنة المتواترة قال الله سبحانه وتعالى ولا تتبع وقال ولا تتبعوا الهوى وقال ثلث مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بنفسه وفي رواية سماعة بن جابر المروية في روضة الكافي عن ابي عبد الله ع في رسالة طويلة كتبها الى اصحابه امرهم عدل اسبقها والعمل في الدنيا قال الله تعالى بينه وبين الجنة وحبيبها بها وديكم ان نقروا انفسكم الا شيء مما حرم الله عليه ههنا في الدنيا حال الله بينه وبين الجنة وحبيبها الى ان قال ولا تتبعوا اهوائكم فتضلوا

وفي رواية

رواية ابي حمزة الثمالي الصحيحة عن السراد الذي اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه قال سمعت ابا عبد الله ع يقول احذروا اهوائكم كما تحذرون اعدائكم فليس اعدا للرجال من اتباع الهوى وفي رواية يحيى بن عقيل انما اخاف عليكم اثنتين اتباع الهوى وطول الامل ويدل على حرمته ايضا قوله سبحانه لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فان قصد الحرام من كسب القلوب ويدل عليه ايضا اخبار المستفيضة المصرحة بان لكل امرء ما نوى وان العمل بالنيات وعن رسول الله ص انما يحشر الناس على نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها لعصوا الله فيها ابدا ولا شك ان فاعل المقدمة بقصد التوصل بقصد فعل الحرام وينويه فيكون حراما وقال ع لو تزوج امرأة على صداق وهو لا ينوي ادائه فهو زان ومن استدان دينا وهو لا ينوي قضائه فهو سارق وامرح من الكل ما روي عنهم انه قال اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه ثم بعض هذه الادلة وان دلت على ترتب الاثم والعقاب والمؤاخذة على مجرد القصد وان لم يؤثر في الخارج المراد ولم يقارنه فعلا الا ان المستفيضة من الاخبار بل الاجماع خص بذلك فيبقى الباقي ويدل عليه ايضا ما ورد في ذم فاعل بعض مقدمات الحرام واثبات الاثم له كالمطعن غارس الخمر وحارسها وعاصرها ومثل ما ورد من ذهب الى باب الظلمة او السعاية المسلم كان عليه بكل خطوة عقاب كذا وكذا ويمكن الاستدلال عليه ايضا بقوله سبحانه وتعالى لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن فان فعل مقدمة الفواحش بقصد التوصل اليها قرب الا محالة فيكون حراما **فائدة** قال الله سبحانه وتعالى سورة المائدة ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وهذه الاية الكريمة تدل على حرمة المعاونة على كل ما كان اثما وعدوانا واستفاض على تحريمها الروايات وانعقد عليه اجماع العلماء كافة واستدل عليه الفقهاء في موارد كثيرة على احكام عديدة ولا كلام في ثبوت تحريمها والنهي عنها وانما الكلام في تعيين ما يكون مساعدة ومعاونة على الاثم والعدوان وتحقيقه انه لا شك ولا خفاء فانه يشترط في تحقق الاعانة والمساعدة على الشيء صدور عمل فعل

ذلك

من المعاون له مدخلية في تحقق المعان عليه وحصوله لم اره في كلام احد فانه يرد ذلك واما في اشتراط
القصد الى تحقق المعان عليه من ذلك العمل وكونه مقصودا ومطلوبا منه اذ لو انفرد لم يرد مع اشتراط تحقق
المعان عليه بعدمه اي بعدم ترتبه على فعل وفي اشتراط العلم بتحقق المعان عليه الظن ام لا وفي اشتراط العلم
على طبيعة فعله في تحققه اما الاول فالظاهر اشتراطه ومعناه ان يكون مقصود المعاون من فعله ترتب
المعان عليه عليه وحصوله في الخارج ويكون ذلك منظوره من فعله سواء كان على سبيل الانفراد ام على
شركة ان كان هو المقصود والمنظور مع غيره بحيث سواء كانا مستقلين في المقصودية او العلية والا فلا لان
المتبادر من المعاونة والمساعدة ذلك عرفا فانه لو قيل اعان زيد عمروا في الامر الفلاني يجيء ادراكه ولا انه يعلم
منه ان مقصوده بل يفهم جميع الاسباب والآلات كان حصول ذلك الامر وتحقق السلب عرفا انه لو لم يعط
زيد ثوبه الى الخياط لخيطه الخياط لما تحقق منه خياطة مع انه لو اعطاه اياه وخاطه لا يقال انه اعان على
صدور الخياطة منه لان غرضه كان صيرورة الثوب مخيطا لا صدور الخياطة منه لا ان غرضه كان صيرورة
الثوب مخيطا لا صدور الخياطة الا اذا كان مقصوده صدور هذه الخياطة منه كما اذا كان ثوبا معينا لشخص
واراد تعلم تلميذه من الخياط حين خياطته فسوى خصوص فاعطاه له واحد معين ليصدر الخياطة منه فيقال
انه اعانه على ذلك ولذى ترى انه لا يقال للذين يعطون اثوابهم الى الخياط انهم اعانوه على صنعة
الخياطة وتعلمها مع انه لولاه دفع احد ثوبه اليه لم يتعلم صنعة الخياطة ولو دفع احد شيئا باعتقاده الى
شخص ليحفظها وكان غرضه ترغيبه الى تعلمها وتحببه او تشويقه اليها حتى صار ذلك سببا لتعلمها يقال
عرفا انه اعانه عليها وكذا التاجر لا يتجر لو علم ان احدا لا يشتري منه شيئا او لا يبيعه منه فللبيع والشراء
مدخلية في تحقق التجارة منه ولا يقال للبايعين والمشترين منه انهم معاونوه على التجارة بخلاف ما
لو باع احد منه واشترى منه شيئا بقصد رغبته في التجارة وتعلمه فيقال انه اعانه عليها وكذا سائر الحرف والصنائع
وكذا فانه اذا اضاف جماعة اضيافا على زيد واشترى لهم زيد طعاما من شخص لاجل ما اشتراه
لا يقال انهم اعانوه على بيعه بخلاف ما اذا كان مقصودهم من صيرورتهم اضيافا ترويج طعامه واشترائه
زيد منه فيقال انهم اعانوه عليه هكذا ادقه صرح به الفاضل الاردبيلي في آيات الاحكام قال

في كتاب المتاجر

في كتاب المتاجر منه عند بيان هذه الآية والظاهر ان المراد بالاعانة على المعاصي مع القصد او على الوجه الذي
يقال عرفا انه كذلك مثل ان يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه اياه او يطلب
القلم لكتابة ظلم فيعطيه اياه ونحو ذلك مما يعد معونة عرفا فلا يصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل
غرضه انه معاون للظالم العاشر في اخذ العشور ولا على الحاج الذي يؤخذ منه بعض المال في طريقه
ظلما وغير ذلك مما لا يحصى فلا يعلم صدقها على شراء من لم يحرم عليه شراء السلعة من الذي يحرم
عليه البيع ولا على بيع العنب ممن يعمل خمرا والخشب ممن يعمل صنما ولهذا ورد في الروايات الكثيرة
الصحيحة جوازه وعليه الاكثر ونحو ذلك مما لا يخفى انتهى كلامه رفع مقامه وهو جيد في غاية الجودة
ويظهر ذلك ايضا من المحقق الثاني في حاشيته على الارشاد وكذا من صاحب الكفاية واما الثاني
فالظاهر ايضا اشتراطه فلو فعل احد عملا فلا يترتب عليه امر ويكون له مدخلية في ذلك الامر ولم يترتب
عليه ذلك الامر فلا يقال انه اعان على ذلك الامر وان كان مقصوده منه اعانته لشخص في تحقق ذلك
الامر وحصوله او قصد به الاعانة نعم يصدق انه اعانه على مقدماته او في السعي فيه وحينئذ لو كان
ذلك الامر الذي يريد المعاونة عليه اثما او محرما يكون ذلك الفعل الذي صدر من المعاون ايضا اثما
وحراما لما علم في الفائدة السابقة لا لانه يكون معاونة على غاية الامر لاختلاف جهة الحرمة ولو قلنا
بكون ذلك ايضا معاونة على الاثم يحرم بالاعتبارين وعلى هذا تفرع من غرس كرما ليقصد عصر الخمر منه
للخمارين فهو عاص في هذا الغرس اثم مطلقا لما مر في الفائدة المتقدمة فلو اثمر وحصل منه الخمر وشرب
ويكون معاونة على الاثم ايضا ويكون حراما من هذه الجهة ايضا ولو لم يتفق ذلك فيه حتى قلع لا يكون
معاونة على الاثم ولا يكون حراما لاجل قصده واما الثالث وهو العلم بتحقق المعاون عليه و
بترتبه على عمله فهو لا يشترط فانه لو غرس كرما بقصد انه لو اراد احد شرب الخمر كان حاضرا فاتفق واخذ
منه الخمر وشرب يكون عمله معاونة على ذلك الاثم فلو لم يؤخذ منه الخمر لا يكون معاونة وان اثم في غرسه بهذا
القصد فالمناط في الاثم والحرمة مطلقا هو العمل مع القصد سواء ترتب عليه بالفعل ترتبه عليه
ام لا وسواء علم انه يتحقق التبعة او فعل بقصد انه لعله يتحقق والمناط في المعاونة على الاثم هو الفعل

وتحقق المعاونة عليه معاً فلو تحقق بإثم بلا اعتبار من فاعله ثم علم أنه يتحقق فإن فعل بقصد تحققه وتحقق
يكون معاونة على الإثم وإن فعل بقصده ولم يتحقق يكون فاعلاً لقصد المعاونة على الإثم ولذلك يكون
آثماً وإن فعل لا بقصده لا يكون آثماً سواء تحقق الإثم أو لا ومن هذا يظهر حال الرابع أيضاً أي اشتراط العلم
بمدخلية عمله في تحقق المعاونة عليه أم لا فمثلاً كما إذا علم أن زيداً الظالم يقتل اليوم عمراً وأعطى أو أرسل
إليه سيفاً لذلك مع عدم علمه بأنه هل يحتاج إلى هذا السيف في قتله وله مدخلية في تحقق القتل أم لا فإنه
يكون آثماً في الإرسال قطعاً فإن اتفق احتياجه إليه وترتب القتل عليه يكون معاوناً على الإثم أيضاً والفرق
مع سابقه الخفي في السابق يعلم التوقف ولكن لا يعلم تحقق التوقف كما إذا علم أنه لو قتل زيد عمراً لاحتاج
إلى هذا السيف ولكن لا يعلم تحقق القتل وفي ذلك يعلم التحقق ولكن لا يعلم التوقف ثم إنا أحطنا بما ذكرنا
نعلم ما ذهب إليه الأكثر من جواز بيع العنب لمن يعلم أنه يجعله خمراً ما لم يتفقا عليه وحرمته مع الاتفاق
عليه أما الأول فلأن المقصود من البيع وغرض البايع منه ليس جعل ذلك خمراً فلا يكون إعانة وإن
علم أنه يجعله كما في مثل حمل التاجر المتاع إلى البلد للتجارة مع علمه بأن العاشر يأخذ منه العشر وابتناء نحو
دار للزيد مع علمه بأنه يشرب فيه الخمر وأما الثاني فلأن مع الاتفاق عليه أو شرطه يكون البايع بايعاً
بقصد الحرام فيكون آثماً وإن لم يحصل المعاونة على الإثم لو لم يتحقق جعله خمراً ومن هذا أيضاً يظهر عدم
حاجة إلى التأويلات البعيدة في الروايات المصرحة بجواز بيع العنب لمن نعلم أنه يجعله خمراً
والخشب لمن يجعله بربطاً وإجارة السفينة لمن يحمل الخمر ونحوه بل يبقى على ظاهرها ولا ضير فيه
لعدم كون ذلك إعانة على الإثم ولا محرماً لم يقصد البايع ببيعه ذلك غاية الأمر أن المشتري
يفعل حراماً وهو عاقل عالم مكلف فعليه ترك ذلك الفعل ولا إثم على البايع ما لم يقصد إنما
يفعله ومن ذلك أيضاً يظهر سر ما ورد في روايات كثيرة من جواز بيع النجس من الذهب والفضة
مع كونه إنكاراً ملحقين بالمروج فإنه لا ضير في ذلك لأن البايع لم يفعل حراماً ويظهر من
ذلك أيضاً عدم حرمة بيع الحرير للرجال ولو علم أنهم يلبسونه إلا إذا كان مقصوده من
بيعه منهم لبسهم فإن المشتري مأمور بعدم اللبس فإن لبسه يكون عاصياً ولا إثم على البايع

وكل

بنفسه تغريراً وتغرة عرضها للهلكة والاسم الغرر محركة والغرة والغرغرة بضمهما بياض في الجبهة
إلى أن قال والغر وجمعه غرر بالفتح غرر محركة وغرة بالضم وغرارة بالفتح حداثة وغرة والغرير
والغرة بالضم والآية ومن الشهر ليلة استهلاله إلى أن قال والغار الغافل واغتر غفل والاسم
الغرة بالكسر انتهى وقال ابن الأثير في النهاية فيه أنه جعل في الجنين غرة عبداً أو أمة ريب
كثيرة ذكر منها الغرة والغر بالضم والمكتسب والغر بالكسر والاغترار والغرور والغريرة والاغترار
وفسر الغرة بالكسر بالغفلة والاغترار بطلب الغفلة ثم قال وفيه أنه نهى عن بيع الغرر وهو
ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول وقال الأزهري بيع الغرر ما كان على غير
عهدة ولا ثقة ويدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل مجهول وقد تكرر
في الحديث ومنه حديث مطرف إن لي نفساً واحدة وإني أكره أن أغرر بها أي أحملها على غير ثقة وبه سمي
الشيطان غروراً لأنه يحمل الإنسان على محابه ووراء ذلك ما يسوءه ومنه حديث الدعاء وتعاطي
ما نهيت عنه تغريراً أي مخاطرة وغفلة عن عاقبة أمره ومنه الحديث لأن أغتر بهذه الآية
ولا أقاتل أحب إلي من أن أغتر بهذه الآية يريد قوله تعالى فقاتلوا التي تبغي وقوله ومن يقتل
مؤمناً متعمداً المعنى أن أخاطر بتركي مقتضى الأمر بالأولى أحب إلي من أن أخاطر بالدخول تحت
الآية الأخرى ومنه حديث عمر أيما رجل بايع آخر فإنه لا يؤمر واحد منهما تغرة أن يقتلا
التغرة مصدر غررته إذا ألقيته في الغرر وهي من التغرير كالتعلة من التعليل وفي الكلام
مضاف محذوف تقديره خوف تغرة أن يقتلا أي خوف وقوعهما في القتل انتهى وفي
مجمع البحرين وغره غراً وغروراً وغرة بالكسر فهو مغرور خدعه وأطمعه بالباطل فاغتر هو
إلى أن قال وفي الخبر نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر وهو ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن
مجهول مثل بيع السمك بالماء والطير في الهواء إلى أن قال والتغرير حمل النفس على الغرر
وهو أن يرتكب الرجل نفسه للهلكة ومنه الحديث لا يغرر الرجل بنفسه انتهى وفي مجمع البيان
ما غرك بربك أن يكون من الغرور والغرارة يكون معناه ما أجهلك وأغفلك عما يراد بك

ويجوز ان يكون من الغرر بمعنى الخطر فيه ابطال بالغرور خطرا امر سوء هو به جهلا الا ان هي
من الجلد يقال الغرة غرر او اغرر اغترارا فيفيد ان الكافور لا في غرور ويقال معناه ما لم
ذا رأيته صفته لم يدق فان الكافور لا في غرور لا يعتمد بحكم الكي اقول وان ظهر من
كلماتهم ان الموضوع من تلك المادة الفاظ عديدة من المصادر المجردة كالغرة والغرارة والغرر
والغرور والغر والغرغرة وغير المجردة كالتغرير والغارة والتغرغر والاغترار ومن
الاسماء كالغرة بالكسر والغرة بالضم والغر والغرار والغرور بالفتح والغرور بالضم
والغرجبة وغير ذلك ولكن كلها مطابقة على ان الغرر هو الاسم من التغرير الذي معناه
التعريض للهلكة وان معنى الغرر هو الخطر والخطر المصدري الاشراف على الهلاك والخاطر
ارتكاب ما فيه خطر وهلاك اي فيه احتمال راجح او مساوي وفي التلف والهلاك
فيكون المعنى الغرر بتصريح اللغويين من غير معارض ولا يكون مشتركا فان وضع الالفاظ
اخر بتجدد مادة مع هذا اللفظ لمعان اخر لا يوجب اشتراك هذا اللفظ بعد اختلاف
الحقيقة وعدم الاشتقاق ثم معنى بيع الغرر بيع يكون احد العوضين فيه خطر اي في شرف الهيئة
الهلاك ومعرض التلف المقام الثاني في ذكر طائفة من كلام الفقهاء في مورد استعمالهم
لفظ الغرر كما ان الصدوق رحمه الله في معاني الاخبار بعد ذكر بيع المنابذة والملامسة
وبيع الحصاة وتفسير الاول بان يقول الرجل لصاحبه انبذ الي الثوب او غيره او انبذه
اليك فقد وجب البيع او يقول انبذ الحصاة فقد وجب البيع وان معنى بيع الحصاة
والثاني بان يقول اذا لمست ثوبي او لمست ثوبك فقد وجب البيع او ان المس بلمس
المتاع من وراء الثوب ولا ينظر اليه فيقع البيع على ذلك وهذه بيوع كان اهل الجاهلية
يتبايعونها فنهى رسول الله ص عنها لانها غرر كلها قال ابنهم ونهى عن بيع الحبلة
او معناه ولد ذلك الجنين الذي في بطن الناقة وقال غيره هو النتاج وقال
غير انتهى وقال السيد في الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بجواز شراء العبد

الابق

وكذلك من يصنع اواني الفضة او الذهب او يبيعها لمن يعلم انه يستعملها وكذلك من يعطي الاجر عليها
حراما فاعطاء الاجر لصنعها يكون معاونة على الاثم ويكون حراما لان المقصود من اعطاء الاجر
هو الصنعة المحرمة ولكن لم يثبت حرمة صنعة اواني الذهب والفضة واما مثل عمل الصور المجسمة
الذي ثبت حرمته فيكون اعطاء الاجر لعملها حراما لكونه معاونة على الاثم وكذا اكل ما يجعل عمل
يكون اصل العمل حراما ما يكون لاستيجار له معاونة على الاثم وحراما والله العالم **عائدة** قد تكرر
في كلمات الفقهاء الاستدلال على فساد البيع بكونه غررا او استلزامه للغرر ولابد في تمسكهم
به في مظان عديدة ولا بد في تحقيقه في بيان امرين الاول في ماخذ فساد بيع الغرر والثاني
معنى الغرر اما الاول فماخذه امران الاول الاجماع فان المتتبع لكلمات الفقهاء يراهم
باسرهم مصرحين بذلك في غير موضع واحد بحيث يحصل العلم القطعي بانه حكم الامام المعصوم بل
هو المتفق عليه بين الفريقين وسيأتي شطر من كلماتهم بل في الاستدلال به مطلقا اشعار بكونه
قاعدة معتبرة مسلمة بين الجميع وصرح بعضهم بالاجماع قال بعض مشايخنا في الاجارة في
البطلان ما لو اشترى شيئا بحكم احد المتبايعين للغرر والجهالة المنهي عنهما بالاجماع والرواية
المتفق عليها بين العلماء كافة وربما يشعر من كلام جمع منهم الشهيد بالتعيين قالوا فيهما غرر
فيكون منهيا في موضعين من شرح الارشاد لكونه ضرريا قال في شرح قول المصنف ولا امكان
بتعيين بالتعيين قالوا فيهما غرر فيكون منهيا عنه اما المصرح بجواز عدمها او ظهوره بها يحكم
بتفسيخ البيع واما الثانية فظاهره وهذه في مسئلة اشتراط بدو الصلاح والثاني الخبر المروي
عن النبي ص انه نهى عن بيع الغرر ذكره السيد في الانتصار وابن ادريس في السرائر والعلامة في نهج
الحق وفي مواضع عديدة من التذكرة وولده في شرح القواعد والشيخ المقداد في التنقيح والشهيد
في قواعده وبعض المتاخرين في شرحه على المفاتيح والطريحي في المجمع والجوهري في صحاحه
وابن الاثير في نهايته والحاجبي في مختصره ونقل القاضي نور الله في احقاق الحق عن ابن حزم
انه قال في البرهان على بيع ما لم يعرف بعينه ولا صفته حجة نهي رسول الله عن بيع

الغرر وهذا معنى الغرر لانه لا يدري ما اشترى او باع وقد مر في كلام بعض مشايخنا ان هذه الرواية
المتفق عليها بين العلماء كانه وعلى هذا فيكون الرواية منجبرة بالشهرة العظيمة بل الاجماع القطعي
ان الغرر نهى عنه لا ريب في حجيتها لكونها كالخبر الصحيح بل اقوى منه واما الثاني اي معنى
فنبينه بعد ذكر معنا من المقام الاول فنقل طائفة من كلام اهل اللغة وغيرهم في معنى تلك
المادة قال الجوهري في الصحاح ما حاصله بعد حذف الزوائد الغرور ما كاسر الجلد الواحد غرا بالفتح
ومنه قولهم طويت الثوب على غره اي على كسره والغرة بالضم بياض في جبهة فرق الدرهم ورجل
اغر اي شريف وفلان غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شيء اوله واكرمه والغرر ثلث ليال من اول
الشهر والغرة العبد والامة ورجل غر بالكسر وغرير اي غير مجرب وقد غر يغر بالكسر غرارة و
الغرة وعيش غرير اذا كان لا يفزع اهله والغرة الغفلة والغار الغافل واغتره اي اتاه
على غرة منه واغتر بالشيء اي خدع به والغرر الخطر ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وهو
مثل بيع السمك في الماء والطير في الهواء ابن السكيت الغرور الشيطان ومنه قوله تعالى ولا يغرنكم
بالله الغرور والغرور ايضا ما يتغرغر به من الادوية قال والغرور بالضم ما اغتر به
من متاع الدنيا والغرار النوم القليل ولبث فلان غرار شهر اي مكث مقدار شهر والغرار
نقصان لبن الناقة ثم ذكر معان كثيرة للغرار بكسر المعجمة فقال وغره يغره غرورا خدعه
يقال ما غرك بفلان اي اجرأك عليه وغر الطائر فرخه يغره غرا اي زقه والتغرير
حمل النفس على الغرر وقد غرر بنفسه تغريرا وتغرة كما يقال حلل تحليلا وتحلة وهي ايضا
غررت ثنيتا الغلام اي طلعت اول ما تطلع الاصمعي يقال غارت الناقة تغار
غرارا قل لبنها ابو زيد غارت السوق تغار غرارا كسدت والغرغرة تردد الروح انتهى
وقال صاحب القاموس ما ملخصه غره غرا وغرورا وغرة بالكسر فهو مغرور وغرير
خدعه واطمعه بالباطل فاغتر هو والغرور الدنيا وما يتغرغر به من الادوية وما غرك
او يحيى بالسطا بالشيطان وبالضم الاباطيل جمع غار وما غرك منه اي احذركم وغره

بنفس

لا يبقى مع غيره وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى انه لا يجوز بيع لا يبقى على حاله الى
ان قال ويقول لحال الفساد منع بيعه على انه بيع غرر وان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر الى ان قال
وهذا ليس بصحيح لان هذا البيع يخرج من ان يكون غررا لانضمام غيره اليه وقال الشيخ في الخلاف
اذا قال اشتريت منك احد هذين العبدين بكذا او احد هؤلاء العبيد الثلاثة بكذا لم يصح الى ان قال
دليلنا ان هذا بيع مجهول فيجب ان لا يصح ولانه بيع غرر لاختلاف قيمتي العبدين وقال ابن ادريس
في السرائر بعد ذكر حلب بعض اللبن وبيعه مع ما في الضرع او يجعل عوض اللبن شيئا من العروض والاقوى
عندي المنع من ذلك كله لانه غرر وبيع مجهول والرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر وقال العلامة في التذكرة
في ذكر شرائط البيع القدرة على التسليم وهو اجماع في صحة البيع ليخرج البيع عن ان يكون بيع غرر
وقال فيها ايضا لا يصح بيع الطير في الهواء سواء كان مملوكا او غيره اجماعا لانه في الملك عن غرر لقول
النبي صلى الله عليه وسلم عن الغرر ومنها ايضا يجب العلم بالقدر فالجهل به فيما في الذمة ثمنا كان او مثمنا مبطل الى
ان قال وبه قال الشافعي وابو حنيفة للغرر ويظهر من التحرير جعل بيع ما ليس عنده ايضا من بيع الغرر
وبه صرح ايضا في التذكرة قال وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر كبيع عسيب الفحل وبيع ما
ليس عنده وبيع الحمل في بطن امه لنهيه ولانه غرر لعدم العلم بسلامته وصفته وقد يخرج حيا
او ميتا ولا يقدر على تسليمه عقيب العقد ومنها ايضا ومن الغرر بيع الملاقيح والمضامين وفيها
ايضا ومن الغرر جهالة الثمن وقال ولده في الايضاح البيع ان كان المقصود منه الطعوم والريح
انما لم اختبار موديا الى افساده هل يصح بيعه من غير اختبار الى ان قال اختلف الاصحاب فقال
ابو الصلاح لا يصح وقال المصنف يصح الى ان قال احتج الاولون بانه بيع وقد نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقال الشهيد في قواعده يشترط كون المبيع معلوم العين والقدر والصفة
فلو قال بعتك عبدا من عبيدي بطل لانه غرر وقال في شرح الارشاد في مسئلة نفي الاثمان
بالنفي قالوا انفيها غرر فيكون منهيا عنه اما الصغرى فلجواز عدمها او ظهورها مستحقة فينفسخ
البيع واما الكبرى فظاهرة الى ان قال قلت يمنع الصغرى فان الغرر احتمال مجتنب عنه في العرف بحيث

اللوم

وتركه وبخ عليه وما ذكره لا يخطر ببال العقلاء من اللوم عليه وقال في بحث سلم الدروس في سلم
الرهن ولو قدره بالاستار كالحجر إذا استتر احتمل المنع لافضائه إلى الغرر وقال في بيان شرط
القدرة على التسليم عند الاحتجاج فإن وجوده نادر يبطل وإن أمكن تحصيله لكن بعد مشقة فالوجه الجواز
لالتزامه بعد مع امكانه ويحتمل المنع لأنه غرر وقال الشهيد الثاني في المسالك بعد حكمه ببطلان بيع
البعير الشارد والطير الطائر والآبق في البيع مع الضميمة وعلى هذا يبطل البيع للغرر وقال صاحب
التنقيح بعد نقل عدم صحة بيع ما يراد طعمه وريحه من غير اختبار عن أبي الصلاح والقاضي وسلار
لأنه مجهول فيكون بيع غرر وقد نهى النبي عن بيع الغرر وقال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد في بيان
صحة بيع الصاع من الصبرة المجهولة الصيعان وذلك لأن المبيع أمر كلي والأجزاء متساوية فلا
غرر بخلاف ما لو باع النصف فإنه مع الجهالة لا يعلم قدره فيلزم الغرر وقال أيضاً في بيان تجويز بيع
المسك في فأره اعتماداً على مقتضى طبعه إذ ليس المراد بالغرر مطلق الجهالة وإلا لم يجز بيع الصبرة المرئي
بعضها ولا المبيع بالوصف بل على وجه مخصوص ويمنع حصوله هنا واعلم أنه ربما يفهم من العبارة أنه لا يشترط
مشاهدة الباطن والظاهر لا بد من المشاهدة لئلا يلزم الغرر إلى غير ذلك من كلمات من الفقهاء من
المتقدمين والمتأخرين الواردة في موارد مختلفة وقد ذكرنا شطراً منها ليعلم أنه لا يستقيم أن ما الغرر
من القواعد المسلمة المجمع عليها والمظهر من موارده عنده هو الموافق لمعناه الذي ذكره اللغويون
وهو ما كان المبيع أو الثمن في موضع الخطر أي موضع كان محتمل التلف احتمالاً معتداً به عرفاً
وعادة فيكون الخطر له أو لعوضه حيث يعطي عوضاً فلا يوثق به فيذهب من اليد من غير
وصول العوض ومعظم تلك الموارد في مواضع ثلاثة أحدها أن يكون الخطر باعتبار عدم الوثوق
بإمكان التسليم بأن يكون أحد العوضين غير مقدور التسليم فيكون هو في الخطر أي معرض
عدم الوصول أو يكون عوضه الآخر في الخطر حيث يذهب بلا عوض فيكون ثالثاً ومنه ما ذكروه
من بطلان بيع الآبق والطير في الهواء والسمك في الماء والمغصوب وأمثال ذلك وثانيها الخطر
باعتبار عدم الوثوق والتحقق وجوده بأن يكون أحدها غير موثوق بتحققه وخروجه إلى الفضاء

الوجود

إلى فضاء الوجود على ما هو المقصود من البائع فيكون هو في معرض التلف أو يكون عوضه كذلك ومنه ما ذكروه من
بطلان بيع حبل الحبلة وحمل الحبلة وأمثالهما وثالثها أن يكون الخطر باعتبار الجهالة بأحد العوضين
أو جنسه أو وصفه فإنه إذا لم يعلم المشتري مثلاً بجهالة الثمن في موضع الخطر إذ لا يكون الثمن على نحو يقابل به
الثمن نحو يقابل به أو لا فيجعل نفسه في موضع الخطر وإن لم يعلم البائع بجهالة الثمن في قبال الخطر إذ لا يكون على نحو يقابله
الثمن المأخوذ ولكن يشترط في ذلك أن يكون الاختلاف المحتمل بحيث لا يتسامح فيه عرفاً وإلا لم يلتفت إلى
إلى ما يتعارف من فضول الكيل واختلاف الوصف بما لا يختلف به القيمة عرفاً ولذا صرح الشيخ علي فيما مر بأنه
ليس المراد بالغرر مطلق الجهالة بل على وجه مخصوص ومراده ما ذكرنا من كون الاحتمال احتمالاً معتداً به عرفاً وكذا
الاختلاف اختلافاً غير ما يتسامح به كما ولذا قال الشهيد أن الغرر احتمال مجتنب عنه عرفاً بحيث لو تركه
وبخ عليه وعلى هذا فالجهل الذي ليس كذلك لا يسمى غرراً فبطلان بيع أحد العبدين إذا فرض تساويهما في القيمة
ليس لأجل الغرر ولذا اقتصر الشيخ كما استدل على بطلانه بالغرر لأجل اختلاف قيمتي العبدين فلولا ذلك لم يكن البطلان
لنفس الجهل كما يأتي إلا للغرر وكذا إذا كان تختلف القيمة ولكن اشتراه بقيمة الأدون وكان البائع عالماً بقيمة
الأعلى وكان المشتري عالماً بالواقع ولو لم يكن هناك غرر بالجهالة المستفاد من كلام أهل اللغة وأسلم الأفقهاء
أن بيع الغرر ما يدخل لأجله أحد العوضين في محل الخطر بأن لا يوثق بوصول العوض أو بوجوده أو بكونه
مما يقابل العوض الآخر وضابطه ما ذكره الشهيد طاب ثراه في شرح الإرشاد من تحقق احتمال مجتنب عنه
بحيث لو لم يلتفت إليه وتركه عاب عليه صار محلاً للتوبيخ واللوم في العرف من جهة تضييع المال وللشهيد في
قواعده كلام يوهم بظاهره مخالفة لبعض ما ذكر من معنى الغرر وقال الغرر لغة ما له ظاهر محبوب
وباطن مكروه قاله بعضهم ومنه قوله تعالى متاع الغرور وشرعاً هو جهل الحصول وأما
المجهول المعلوم الحصول المجهول الصفة وبينهما عموم وخصوص من وجه لوجود الغرر بدون
الجهل في العبد الآبق إذا كان معلوم الصفة من قبل أو بالوصف الآن ووجود الجهل بدون
الغرر كما في المكيل والموزون والمعدود إذا لم يعتبر وقد يتوغل في الجهالة كحجر لا يدري أذهب
أم فضة أم نحاس أم صخر ويوجدان معاً في العبد الآبق المجهول الصفة ويتعلق الغرر والجهل تارة بالوجود

كالآبق وتارة بالحصول كالعبد الآبق المعلوم وجوده والطير في الهواء وبالجنس كحب لا يدري ما هو
وسلعة من سلع مختلفة وبالنوع كعبد من عبيد وبالقدر كالمكيل الذي لا يعرف قدره والبيع الى
مبلغ السهم والتعيين كثوب من ثوبين مختلفين وفي البقاء كبيع الثمرة قبل بدو الصلاح عند بعض الاصحاب
ولو شرط في العقد ان يبدو الصلاح لا محالة كان غررا عند الكل كما لو شرط صيرورة الزرع سنبلا والغرر
قد يكون بماله مدخل ظاهر في العوضين وهو ممتنع اجماعا وقد يكون بما يتسامح به لقلته كاس الجدار
وقطن الجبة وهو معفو عنه اجماعا ولا اشتراط الجهل وقد يكون بينهما وهو محل الخلاف كالجزاف
في مال الاجارة والمضاربة والثمرة قبل بدو الصلاح والآبق بغير ضميمة انتهى اقول ما ذكره
من العموم من وجه بين الغرر والجهل فهو كذلك لتحقق الآبق خاصة في الآبق المعلوم الصفة ولا تنافي
خاصة في بيع احد العبدين المتساويين قيمة وعرضا واجتماعهما في الآبق المجهول الصفة وكذا اما
ذكره من الغرر يتحقق مع الجهل بالحصول ولكن ما ذكره من اختصاصه به ومن كونه معناه شرعا
بغير صحيح اما الثاني فلعدم ثبوت حقيقة شرعية فيه واما الاول فلانه مخالف لكلام
جمع الاصحاب فارجع الى ما ذكرناه ذكره من موارد استعمالاتهم الغرر واستدلالهم به حتى
ما نقلناه من الشهيد نفسه حتى من قواعده في موضع آخر واذا كان كذلك ولم يعلم الاختصاص
من معناه اللغوي ايضا بل كان مقتضاه التعميم على ما تقدم فلا وجه للتخصيص بل ما ذكره لا يوافق
ما ذكره في الكلام اخيرا ايضا من جعل الجزاف في مال الاجارة والمضاربة بين الغرر وكذا اس
الحايط وقطن الجبة ويمكن توجيه كلامه بان يقال ان مراده من الجهل بالحصول عدم الوثوق
بحصول ما يقابل الثمن في يده وعلى هذا لما علم وجوده ولم يعلم وصفه الموجب لاختلاف القيمة
لم يوثق بحصول ما يقابل الثمن وهو المتصف بالوصف ايضا فكل جهل بالصفة التي يختلف
باختلافها القيمة يكون جهلا من جهة عدم التعيين وغررا من حيث لا يوثق بحصول ما يقابل
الثمن لمجهول الصفة وان كان فيه الغرر ايضا لا انه من جهة عدم الوثوق بحصول ما على الوصف
الاحسن وعلى هذا انما كان مجهول الصفة عند المشتري خاصة ولكن كان القيمة التي اشتراه

بها مما يقابل الوصف الا دون لا يكون فيه غرر بل يكون جهلا خاصة وهو كل هذا او يحتمل
انه لا يؤثر علم البايع او المشتري بكونه في محل الخطر ورضاه به لان نهي الشارع عام شامل
لصورة العلم ولا يمكن ان نهي الشارع عن الرضا بجعل المال في معرض الخطر او شراء ما في معرض
الخطر مع العلم به كما في الاسراف واتلاف المال عبثا نعم لو لم يكن خطر يلزم علم الواقع واشتراه
بالقيمة الاعلى وباعه كذلك كان صحيحا لعدم كونه غررا لغة وعرفا ومنع عموم الغرر في الرواية
كما يظهر من الشهيد في شرح الارشاد مبني على الخلاف في ان عموم لفظ الحكاية من الراوي هل
يكفي في اثبات العموم ام لا والحق كفايته في مثل ذلك الموضع كما بيناه في الاصول وكذا لا يشترط
عدم التلف في الواقع فلو ظهر بعد المبايعة تساوي الثمن والمثمن او القدرة على التسليم لم يفد
لتحقق الغرر وهو احتمال التلف احتمالا لا يجتنبا عنه في العرف حال البيع فيشمله النهي قال
الشهيد في قواعده اما لو باع صبرة مجهولة في القدر متجانسين او متخالفين
ولم يعلما فان الشيخ رحمه الله جوزه والاقرب منعه للغرر الظاهر حال العقد ثم لو كان
في المبايعة مصلحة اخرى يوجب انتفاء اللوم عرفا وان كان احد العوضين في محل الخطر فهل ينتفي
الغرر ام لا الظاهر الثاني لان بيع الغرر المنهي عنه ما دخل لاجله المال في معرض الخطر ووجود
مصلحة اخرى لا يخرجه عن كونه غررا وخطرا فيشمله النهي الا اذا كانت تلك المصلحة مما يوجب
عدم تلف ذلك المال كما في شراء العبد الآبق لمن كان عليه كفارة واراد عتقه فانه لا يعد غررا
فلولا النهي الصريح المطلق في الاخبار عن شراء العبد الآبق بلا ضميمة لحكمنا ببطلانه في مثل ذلك
الموضع ثم ان خطر كل شيء بحسبه فلا تفاوت في شراء عصفور عصفور في الهواء بنصف
درهم او شراء عبد تركي ابق بالف دينار لان خطر كل شيء بحسبه هذا وهل ينتفي الغرر مع
ظن عدم التلف او يلزم في انتفائه العلم بعدمه وهو عادي الظاهر ان الظن ان كان من مادة
معتبرة عرفا يكفي في انتفائه ما دفعه لا يسمى خطرا او اسرافا على الهلاك عرفا ولا يلزم على
تركه في العرف والحاصل ان الغرر يتحقق مع احتمال التلف احتمالا لا يلتفت اليه عادة فلو كان الظن

يجتنب بعتبره اهل العرف ولا يلتفتون الى احتمال خلافه يكون كالعدم وكذا ينتفي الغرر باشتراط
الخيار لولا الوصف الرافع للغرر فيه لعدم صدق الغرر عرفا فما يكون في البيع الازم وامّا
شرط فيه الخيار من غير هذه الجهة واعلم ان ما ذكر من بطلان البيع ببيع الغرر قاعدة كلية
ثابتة من الشارع وهي كسائر القواعد تقبل التخصيص فلو ثبت من الشارع تجويزه في موضع
خاص يحكم بالجواز وعلى الفقيه الاخذ بالقاعدة والفحص والتفتيش عن جزئيات المسائل هذا
وقد يدخل كل بيع فيه احتمال لعدم تحقق المبايعة او تحقق النزاع بين المتبايعين في بيع الغرر
وكذا بيع كان فيه جهالة وان ثبت من الشرع جوازه وامثالها في باب بيع الغرر وغالب ما
ذكره في هذا الباب ابطل بيع الكره [illegible] دخول بعضها في بيع الغرر خفاء وانت بما ذكرنا من
معنى الغرر وموارده تقدر على معرفة مواضعه وما يبطل بسببه وما لا يبطل والله الموفق

فائدة الملكية والملك والمالكية رابطتان في وجودهما نفس الامر ثبات فلا يمكن ثبوتهما
الا لموضوع محقق فان ثبتا وانما يكفي ثبوت الموضوع في الواقع ولا يلزم فيه الوجود الخارجي كما
اذا قال الشارع الخمر نجس ولم يكن حين التكلم خمر موجود في الخارج او العنب حلال الخل ولم يكن
العنب موجودا اصلا فان المراد اثبات الحلية والحرمة وامثالها بين المهيتين الواقعيتين
ويرجع الى الحكم بانه لو وجد هذا الموضوع في الخارج لوجدت فيه تلك الصفة فالمحقق قبل وجود الموضوع
في الخارج هو هذا الحكم الشرطي ومحل هذا الحكم هو الوجود الذهني فحكم عليه بانه لو وجد في الخارج
لوجدت معه هذه الصفة فيه خارجا وبعد وجوده يوجد فيها الصفة لاجل جعل الشارع ايجاد هذا
الحكم الشرطي لهذا الوجود الذهني على النحو المقرر والشرائط المعلومة علة وسببا لتحقق هذا
الحكم الخارجي بعد وجود الموضوع فيه وهذا هو المراد من الثبوت الواقعي للحكم بل موضوعه وليس
مبنيا على ثبوت المعدوم واما وان وجدت الصفة في الخارج فلا بد من وجود الموضوع خارجا
ايضا لامتناع قيام الموجود بالمعدوم فيجب على التقديرين تحقق الموضوع وامتيازه عن غيره
لامتناع قيام الصفة المعينة الواقعية الخارجية اذ غير المعين لا ثبوت له ولا وجود لا خارجا

ولا ذهنا

ذهنا واما ترى من ثبوت المطلوبية لاحد الشيئين او الاشياء في الواجب التخييري فهي ثابتة لكل منهما
او منها معينا لان هذه المطلوبية هي للمطلوب التخييري به وهي ثابتة لكل واحد معين منها لان
معناها مطلوبية لهذا الفرد بخصوصه لو لم يات بالآخر ومطلوبية الآخر لو لم يات بالاول
وهذه الصفة ثابتة لكل منهما عينا وكذا ما ترى من ثبوت المطلوبية لهذا بشرط كذا وذاك
بشرط كذا في الواجب المشروط فانه ثابتة لكل منهما معينا لان هذه المطلوبية المشروطة وهي ثابتة
لكل منهما معينا واما المملوكية فلم يثبت لها في الشريعة هذا العنوان اي التخييرية والمشروطة
بل الثابت منها ليس الا العينية المنجزة ولازم ذلك عدم جواز التعديد فيها لامتناع تعلقها
بغير المعين في الواقع ونفس الامر بل يلزم كون ما يتعلق به صفة الملكية معينا في الواقع ولكن
لا يجب كون تعينه بالجزئية الحقيقية بل يلزم فيه التعيين سواء كان موجودا خارجيا متعينا اي
جزئيا حقيقيا او مهية كلية معينة ممتازة عن غيرها بفصول المميزة وعلى هذا فلما كان
البيع اثبات ملكية شيء للمشتري فان تعلق بالموجود الخارجي حال البيع يجب تعينه خارجا كهذا
الشيء المعين وان تعلق بالمهية والنوع يجب تعينها في نفسها فلا يصح بيع احد هذين الشيئين
او احد هذين النوعين نعم لما كان البايع مامورا بالاقباض والتسليم وهو لا يمكن في المبهم احد
هذين الفردين او احد هذين النوعين يكون موضوع البيع ومحل الملكية ايضا امرا كليا معينا
وهو القدر المشترك بينهما فيكون البيع صحيحا لان المراد بهذا القدر المشترك الذي صار
موضوعا للبيع والملكية ان كان مفهوم احدهما فهو امر جعلي خلقي اعتباري وليس له وجود
لا في الخارج ولا في الواقع فلا يمكن كونه موضوعا لهذه الصفة الواقعية النفس الامرية ولا يمكن
للبايع جعله محلا لهذه الصفة وان كان المراد هو الكلي الذي يجمعهما وهما من الافراد
الواقعية له فيلزم عدم لزوم تسليم احد هذين الفردين بل جاز تسليم فرد آخر من افراد
هذا الكلي ولو على فرض وجوده كما شان بيع الانواع والاجناس وهو خلاف مقصود المتبايعين
فتعين كون البيع فاسدا والتوضيح انه كما عرفت لا بد من ملكية من موضوع وهو لا بد وان يكون

امرا واقعيا متحققا في الخارج وكان الاعيان الخارجية والجزئيات الحقيقية امور موجودة متاصلة
متحققة فكذا الكليات لا اعني انها موجودة خارجا بوصف الكلية بل على نحو وجود الكليات كما
بيناه في شرح تجريد الاصول وغيره فان كل احد من العوام والخواص يعلم ان بين افراد الانسان
مميزات بعضها عن بعض وقدر مشترك بينها ليس بين فرد منها وبين افراد البقر والفرس و
صار ذلك الجامع سببا لحكم كل احد بمناسبة وتطابق وتوافق بين الافراد ليس بينها وبين افراد تلك
سائر الحيوانات ولا شك ان هذا القدر المشترك امر موجود ويعلم كل احد ان بين تلك الافراد
امرا وجوديا مميزا كلا منها عن فرد نوع اخر ويعلم انه مركب من هذا القدر المشترك ومن المميز
ولا يتركب الموجود من الوجود والمعدوم ولكن [illegible] ليس كل لفظ تشبه لفظ الكلي كليا محققا
بل لا بد من الوجود الخارجي ولولا اعتبار معتبر وانتزاع منتزع ولا شك ان احد هذين
ليس شيئا محققا بينهما يتركب كل منهما منه ومن امر اخر ويكون مميزا لكل منهما عن سائر الاشياء
بل هو محض جعل واعتبار وقد صرح بذلك المحقق الشيخ علي في شرح القواعد قال رحمه الله تعالى
ولو قال بعتك صاعا من هذه الصبرة مما يتماثل اجزاؤه صح ولو فرق الصيعان وقال
بعتك احدها لم يصح والفرق بين الامرين ان المبيع في الثانية واحد من الصيعان المتميزة
المتشخصة غير معين فيكون بيعه مشتملا على الغرر وفي الاولى المبيع امر كلي غير متشخص ولا متميز
بنفسه ويتقوم بكل واحد من صيعان الصبرة ويؤخذ به ومثله ما لو قسم الارض جريبا جريبا وباع
جريبا منها من غير تعيين ولو باع جريبا قبل القسمة صح ويتخير في كل واحد منها مشاعا لانه حينئذ
امر كلي فان قلت المبيع في الاولى ايضا امر كلي قلنا ليس كذلك بل هو واحد من تلك الصيعان المتشخصة
منهم بحسب صورة العبارة يشبه الامر الكلي وبحسب الواقع جزئي غير معين ولا معلوم والتنقيح
لهذا المعنى هو تفريق الصيعان وجعل كل واحد برأسه فصار اطلاق احدها منزلا على شخص منها
غير معلوم فصار كبيع احد الشياه واحدا بعينه ولو انه قال بعتك صاعا من هذه شايعا
في جملتها لحكمنا بالصحة انتهى كلامه [illegible] مقامه هذا الكلام اذا قلنا بوجود الكلي الطبيعي كما هو المتفرع

بما اشرنا اليه

كما اشرنا اليه ولو لم يثبت عنده وقلت لعدم ثبوت وجوده فلك ان تقول انا نقطع بعدم ثبوت الكلي
بغير ما يلي تحققه فلا يمكن الحكم بتحققها الا الجزئيات الحقيقية نعم لما ثبت الاجماع والاخبار في بيع
السلم وبيع الصبرة والقصب وامثالها ثبوتها يظهر بان انه كل ما ينقض في هذا الحكم على المتيقن ولم
يعلم جواز تعلقها بمثل احد هذين الشيئين ولا يلزم من ان اثبات الكلية في الامر الكلي يتوقف على وضع
الالفاظ الكلية [illegible] فانه يحقق الكلي واقعا وارادة من لفظ يتوقف على الوضع الحقيقي له وظهر مما
ذكرنا ان بيع الكليات وجعلها اثمانا لا يوجب جهالة لامكان اثبات الاحكام لها ولتعلقها
واقعا وظاهرا نعم اذا كان بين افراد كلي تفاوت بينا يجب تعيين الصنف فرارا عن الغرر ودفع الجهالة
وهنا اشتباه كثير لكثير من الفقهاء فيستدلون على فساد بيع شيء بعبد بجهالة العبد مع انه امر كلي
لا جهالة فيه كبيعه بدينار مثلا فانه كما انه لا جهالة في الدينار كذلك لا جهالة في العبد فان كلا منهما
امر كلي واقعي نعم لما كان بين افراد العبد تفاوت بين موجب لحصول الغرر اوجب فساد البيع بخلاف الدينار
ويظهر الفائدة في التزويج التي لم يثبت فيها الفساد بالغرر فانه لا يحكم فيها بالبطلان اذا وقعت
على الكليات مطلقا [illegible] وكذا ورد في الاخبار صحة صداق عبد وخادم وبيت وانه يرجع فيها
الى الوسط وغلط من رد الحديث انه موجب للجهالة فانه لا جهالة فيه بل فيه الغرر ولم يثبت
فساده في الصداق مع انه على فرض من ثبوت فساد الغرر في الصداق ايضا لا يوجب رد الحديث لان
ايجاب الغرر للفساد ليس عقليا كالجهل بحيث لا يمكن التخلف فيكون ذلك من باب التخصيص بل لو كان
عقليا ايضا كما في الجهل يمكن التوجيه ايضا بتنزيلها اذا فرض ورود حديث على صحة بيع احد العبيد وانه يرجع
استخراج او صغيرهم مثلا ان هذا موجب لرفع الجهالة ويثبت منه ان بيع احد العبيد بيع اسنهم او صغيرهم
بالشرع فلا جهالة ولا غرر نعم يشكل بما ورد من حديث في انه يصح بيع احد الاشياء من دون تعيين
المبيع في الحديث والاظهر الحكم بصحة البيع التخييري فيقال البيع على شيئين معين وغير والبيع
التخييري هو ما يتعلق البيع بكل منهما على سبيل التخيير كما في الواجب التخييري ولكن لما لم يثبت ذلك
في البيع وهو امثال امور توقيفية وما ثبت جوازه لا معنى لتعلقه ببيع الشيئين عقلا فيحكم بفساده

بيع المجهول وكذا اذا حكم بالصحة في بعض العقود كما يقولون في الاجارة اذا اجره انه ان اخاط كذا فله كذا
وان اخاط كذا فله كذا او مرجع الى الاجارة التخييرية فالمناط الاعم والاصل المتوقف عليه مرتفعة على التوقيف
فتأمل في البيع مثلا ان الثابت من البيع اليقيني الذي هو المتبادر منه وحقيقة فانه ليس بيع الشيء المخير
بيعه في الحقيقة كما ان الواجب التخييري لم يثبت من الشرع ثم ما ذكرنا ظهر سر ما ذكره الفقهاء رحمهم الله
من فساد البيع بجهالة احد العوضين ولكن ذلك يختص بما كان غير معين في الواقع وعند المتبايعين
كاحد هذين الشيئين واما ما كان معينا في الواقع مجهولا عند احدهما او كليهما فلا يثبت فساده
بذلك بل لا بد من دليل اخر وتوضيحه ان الجهالة الداخلة في البيع اما ان يكون في الثمن والمثمن وعلى التقديرين
اما ان يكون واقعيا اي لا يكون المبيع او الثمن معينا في الواقع ايضا كاحد هذين الشيئين حيث يكون
ان تعيين كونه مبيعا يتوقف على قصد المتبايعين ولا يمكن تعيينه من هذه الحيثية لا قصد لهما على المتعين
او يكون ظاهريا اي لا يكون معلوما بخصوصه عند المتبايعين او احدهما وان تعين في الواقع كثوب ما في
هذا الصندوق وعلى التقادير الاربعة اما يكون الجهل في المقدار او الجنس او الوصف وعلى التقادير
اما يوجب الجهل به الغرر ام لا فهذه اربعة وعشرون صورة وبما كان الجهل بحسب الواقع مطلقا لما سبق
من توقف ثبوت الملكية على التعيين في الواقع وهو في ست صور من الصور الباقية ويبطل ايضا فيما كان
بحسب المقدار وكان بالكيل او الوزن او العد لا بما يتسامح به عادة بالاخبار والكثرة ادلتها كان وارد
في المثمن لا انه يتم في الثمن بعد القول بالفصل بين الثمن والمثمن بين جميع اصحابنا فقهاء به صرح العلامة
في التذكرة من ان النبي ص نهى عن بيع الطعام مجازفة وما في مجمع البحرين من قولهم ع ولا يشتري الشيء
من جزاف وضعف سندها بعد الشهرة العظيمة منجبر خاص تخصيص لا اختص بالطعام لعدم الفصل
وفي رواية حماد بن عثمان عن جعفر ع عن ابيه انه كره ان يشتري الثوب بدينار غير درهم لانه
لا يدري كم الدينار من الدرهم بقيمة وان اختار وعلى ما كان الجهل في الجنس او الوصف عند المتبايعين
او احدهما او الى غير بعد فيبطل البيع غير مضر بما ذكرنا ان الجهل الداخل في البيع انما
يفسده اذا كان باحد الوجوه الثلثة الاول ان يكون بسبب عدم تعيين المبيع او الثمن في الواقع

والثاني

والثاني ان يكون موجبا للغرر والثالث ان يكون احد العوضين مكيلا او موزونا او معدودا ولم
يتعين تقديره واما ما سوى ذلك من اقسام الجهل المذكورة فلا دليل على كونه مبطلا سواء كان في الجنس او الوصف
وسواء كان الجنس المجهول حاضرا مشاهدا عند البيع كبيع جنس حاضر من عود وعند المتبايعين او احدهما
بين انه هل هو الهليلج او الاملج مع فرض تساوي قيمتهما وكون المشتري طالبا لهما او كان مشاهدا
قبل البيع مثلا ان يكون لشخص هليلج واملج ودراهم احد تلف واحد منهما ولم يعلم المشتري او مع البايع
ايضا التالف بعينه فيشتري الموجود من غير حضوره او لم يكن مشاهدا بل كان معلوما بالوصف مثل ان يكون
لاحد هليلج واملج لزيد وذكرهما بالوصف لعمرو وتلف احدهما ولم يعلم التالف بعينه وابيع الموجود
فالبيع في الكل صحيح ما لم يكن فيه غرر وما قال العلامة في التذكرة من انه لا بد من ذكر جنس المبيع
او مشاهدته عند علمائنا اجمع فمدفوع بكونه ظاهرا فيما يستلزم الغرر حيث يستدلون عليه بانه لولاه
لزم الغرر ولانه لعله ان لا بد من مشاهدة وذكره بوصف وما كان معه ايضا نفي كل من الصور الثلثة
يصدق ذكر جنس المبيع او مشاهدته هذا مع ان في ما في الاجماع المنقول من الوهن وعدم الحجية وقد
صرح نفسه فيه بانه لو اختلط ثوبين صفقة في ثلاثة اثواب مثلا ثم سرق احدها ولم يعلم المسروق بعينه يجوز بيع
الباقي وانه لم يوثا ثم ان هذا الذي ذكرنا هو القاعدة الكلية وقد يستفاد من الاخبار في الموارد
الجزئية حكم اخر من الصحة او الفساد البيع حينئذ هذا حكم عقد البيع واما سائر العقود المملكة كالاجارة
والصلح والهبة وامثالها فهي ايضا كالبيع في البطلان بالجهل اذا كان بحسب الواقع اي كان متعلق العقد
مجهولا واقعيا كصلح احد هذين الشيئين واما في غير تلك الصورة فليس حكم سائر العقود حكم البيع كليا
بل قد يختلف كما في الصلح ويتحقق في ضمان الفرع **عائدة** المعدوم اما ممتنع وجوده وتحققه
في الخارج اما بعينه او بوصفه فيمتنع بيعه ومنه بيع احد هذين الشيئين على غير معين لا يتصور وجوده
المعين مع وصف عدم التعيين او يمكن تحققه ووجوده فان كان يوجب الغرر فالاصل عدم صحة بيعه
على ما مر وان لم يوجبه فالاصل فيه ايضا عدم الصحة بمقتضى الاخبار الصريحة الدالة على اشتراط المملوكية
حال البيع في المبيع وما لا وجود له بعد ليس ملكا حينئذ وقد يخرج عن هذا الاصل بدليل كما في بيع السلم

وبيع المعدوم مع الضميمة في بعض الموارد فان قلت كيف يعقل بيع المعدوم مع ان البيع نقل الملك
والمال لا في الوجود قلت اللازم في البيع تحقق النقل حالا لا تحقق الملك حينئذ لجواز نقل
الملك المتحقق غدا او بعد شهر اليوم كما في نقل المنفعة في الاجارة مع انها اذ لم يكن مبدؤها متصلا بالعقد
والحاصل ان البيع نقل الملك الى الغير بالفعل سواء كان الملك ايضا ملكا فعليا او تقديريا متوقعا الحصول
فيكون معنى بعتك حينئذ انه نقلت اليك الان الملك الذي يحصل لي بعد مدة كذا اليك بعوض كذا ثم بعد
تحقق المبيع يلزم عليه التحصيل من باب مقدمة التسليم الواجب عليه حين حلول الاجل ومن هذا يصح
بيع ما في الذمة حالا انه وان كان موجودا في الخارج لكن لا في ملك البائع كبيع تمر وحنطة الى اجل فان
البائع فانه ايضا نقل ملك متوقع الحصول او مقطوع الحصول بقصد البائع وهذا امر ايضا مخالف
للاصل اشتراط الملكية الحالية خرج عنه بالاخبار والاجماع عائدة معنى الملكية والمالية وما يرادفهما
من الالفاظ معنى اضافي لا يتحقق الا مع وجود مال ومتمول وهذا المعنى اضافي بحكم العرف والتبادر عبارة
عن اختصاص خاص وربط مخصوص معهود بين المالك والمملوك والمتمول والمال موجب لاستبداده به
ولاقتداره على التصرف فيه منفردا وما لم يثبت الاختصاص المعهود بالنسبة الى شخص هو المالك والمال بمعنى
الملكية والمالية بالملك والمال معنى عرفي او لغوي لا يتوقف معرفته على توقيف من الشرع ولا على دليل شرعي
بل يجب فيها الرجوع الى العرف واللغة كما هو الشأن في سائر الالفاظ التي لم يثبت لها حقائق شرعية ولكن
ثبوت ذلك الاختصاص والربط لشيء ما بالنسبة الى شخص حتى يصدق عليه عرفا انه ملكه وماله لكونه امر
حادث محتاج الى توقف على دليل [illegible] وكان امرأة زيد مثلا هي في العرف من يثبت بضعها لزيد وله
وطيها ولكن لا يكفي العرف في ثبوت هذه الاختصاص لجواز بل لا بد من دليل عليه فمعنى امرأة زيد معنى عرفي
او لغوي ولكن تحقق ذلك المعنى العرفي او اللغوي يحتاج الى الدليل وكذا وجوب شيء له معنى لغوي وعرفي
غير محتاج في معرفة هذا المعنى الى التوقيف من الشرع ولكن تحقق الوجوب بالنسبة الى شخص يحتاج الى
التوقيف وكذا غيره من الاحكام الشرعية والوضعية والحاصل ان الملكية من الاحكام الوضعية التي
لا يحكم بها الا بعد ثبوت الوضع بدليل معتبر ومن هذا ظهر ان الاصل في الاشياء عدم الملكية وان كون الشيء

ملكا

ملكا ومالا مطلقا او لاحد امر مخالف للاصل محتاج الى الدليل المثبت له لا بمعنى ان حدوث ملكية
هذا المال لشخص بعد كونه ملكا لغيره امر مخالف للاصل فانه وان كان كذلك بل كان مقطوعا
به بل بديهيا ولكنه غير مقصود لنا هنا بل هو ليس حدوث الملكية بل هو حدوث انتقال
الملك بل بمعنى ان حدوث ملكية هذا المال بعد عدم كونه ملكا وثبوت اختصاص بشخص بعد
خلوه عن قيد الاختصاص مطلقا مخالف للاصل مسبوق بالعدم فالمراد اصالة عدم كونه ملكا
وهذا ايضا امر ظاهر لا خفاء فيه مع انه لو قطع النظر عن ذلك نشترك للمقيد في المقدمات
هو اثبات ملكية احاد المكلفين لكل احد امر حادث مخالف للاصل وبالجملة اصالة عدم الملكية
بهذا المعنى امر ظاهر ويعلم بناء الفقهاء كما يظهر من مباحث احياء الموات والحيازة والاصطياد
وانشاء الاحجار لا يحكمون بتملك شيء من المباحات الا بعد وجود دليل عليه قال بعض المعاصرين
الاصل عدم تملك شيء من المباحات الا بعد وجود سبب التملك فاذا وجد السبب يتحقق التملك
ولا انه لا اصالة بناء على الاصطلاح ان يوجد سببه انتهى وهذا الاصل ثابت يكون مع عدم العلم بحكم
الشارع بتملك هذا الشيء اصلا فلا نقل الاصل عدم تملكه وعدم حكم الشارع بكونه ملكا
لاحد ولو شيء يكون مع العلم بحكم الشارع بان يصير ملكا في الجملة ويشك في سببه اما انه
يعلم تملكه بسبب ويشك في شيء اخر انه ايضا هو سبب للتملك ام لا او لم يعلم سبب بعينه وعلى
التقديرين يحكم باصالة عدم السببية بلا خفاء فيكون هذا الاصل ينفع جدا في كل مقام هل
يحتاج اليه فاكثر ما نحكم على ملكية شيء لاحد او عدمها والحاصل ان الاصل في جميع الاشياء عدم
كونه ملكا وفي كل امر عدم كونه سببا للتملك الا اذا دل دليل على تملك شيء معين بسبب خاص
او حصول التملك في نوع من الاشياء بنوع من الاسباب كما انه ثبت من الشارع تملك
كل شيء فيه انتفاع من الاشياء المباحة اي التي يجوز لكل احد التصرف فيها بحيازة فيها وليس عليها
يد بالاخذ والتصرف دل عليه الاجماع والاخبار كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال
من اصاب مالا او بعيرا في فلاة من الارض كلت وقامت . صاحبها ما لم يتبعه فاخذها

غيره ثم قام عليها وانفق نفقته حتى احياها من الكلاء والدمن للمات فهي له ولا سبيل له عليها
وانما هو مثل الشيء المباح ورواية ابي بصير عن ابي جعفر ع قال من وجد شيئا فهو له
فليتمتع به حتى يأتي طالبه فاذا جاء طالبه رده اليه ويؤيده رواية السكوني عن جعفر
عن ابيه عن ابائه ع عن امير المؤمنين ع قال في رجل ابصر طائرا فتبعه حتى سقط على شجرة
فجاء رجل اخر فاخذه فقال امير المؤمنين ع للعين ما رأت ولليد ما اخذت وانما
جعلناها مؤيدة لعدم ثبوت عمومها حيث ان لفظ ما يحتمل المصدرية والموصولية الخفية
وهي لا يفيدان العموم وتلك الطيور المباحة خاصة بالاخذ بالمستفيضة من الاخبار كصحيحة
البزنطي عن ابي الحسن الرضا ع وفيها فقلت له فان هو صاد ما هو مالك لجناحيه لا يعرف
له طالبا قال هو له ومرسلة ابن بكير عن ابي عبد الله ع قال اذا الطاير جناحيه
فهو لمن اخذه ورواية اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع الصيد وفيها بعد السوال يقع
على الدار فيؤخذ المستوي جناحاه الملك جناحيه يذهب حيث شاء قال هو لمن
اخذه حلالا ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع ان الطير
اذا ملك جناحيه فهو صيد وهو حلال لمن اخذه ورواية اسحق ابن عمار عن جعفر عن ابيه
ان عليا ع كان يقول لا بأس بصيد الطير اذا ملك جناحيه الى غير ذلك وكالاخبار المثبتة
بالاحياء في الاراضي الميتة وبالاحراز في المياه المباحة وبالاسترقاق في الرقاب بشرايطه
وبالحيازة في المعادن وبالغوص والاخراج في بعض ما يخرج من البحر والاخبار الراجعة الى
غير ذلك من الموارد الكثيرة المتفرقة في كتب الاحاديث والفقه ومما يمكن ان يتايد به و
يرد الملكية وعرضها لجميع الاشياء الا ما خرج بالادلة المستفيضة المصرحة بان الدنيا
وما فيها وما عليها لرسول الله ص وللائمة وبعضها المصرحة بان ما للائمة فهو لشيعتهم او
او حلال لهم اما مطلقا او بعد وضع اليد عليها فالاولى اي المصرحة بانها لرسول الله ص و
وللائمة فكرواية عمر بن يزيد وفيها او ما لنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا

يا ابا سيار ان الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا الحديث ورواية جابر
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص خلق الله آدم واقطعه الدنيا قطيعة فما كان
لآدم فلرسول الله وما كان لرسول الله ص فهو للائمة من آل محمد ص ورواية محمد ابن الريان عن
العسكري ع جعلت فداك روي لنا ان ليس لرسول الله ص من الدنيا الا الخمس فجاء الجواب ان الدنيا وما عليها
لرسول الله ص ومرسلة محمد بن عبد الله قال الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا فمن غلب
على شيء منها فليتق وليؤد حق الله وليبر اخوانه الحديث ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع
وفيها اما علمت ان الدنيا والاخرة للامام يضعها حيث يشاء ويدفعها الى من يشاء جائز له
ذلك من الله الحديث الى غير ذلك واما الثانية فكرواية يونس او المعلى عن ابي عبد الله
وفيها وما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ما غصب عليه الحديث ورواية
داود الرقي عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل
مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك ورواية حارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع وفيها
وكل من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب ورواية معاذ بن
كثير عن ابي عبد الله ع قال موسع على شيعتنا ان ينفقوا مما في ايديهم بالمعروف الحديث
وانما جعلناها مؤيدة لعدم تعين ارادة التمليك المعهود من اللام في تلك الاخبار وعدم
دلالة التحليل عليه ايضا ومما يؤيده ايضا بل يثبته لعله صحيحة الاجبار بالشهرة ونقل الشيخ
الحصر في الحصول الملكية عن الصادق ع وكل شيء يكون لهم اي للعباد فيه الصلاح من جهة من
الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وامساكه واستعماله وهبته وعاريته ولا شك ان
تلك الامور لا يتحقق الا بعد التملك فيثبت منه ملكية كل ما فيه جهة من جهات الصلاح
ثم ان ما ثبت فيه التملك بالتصرف في المباحات الاصلية بل في جميع الموارد للاخبار ايضا انما
هو ما كان له جهة انتفاع مقصود عند العقلاء واما غيره فالظاهر الاجماع المنعقد
على انه لا ينفع فيه ليس ملكا للاصل بل لانتفاء ما هو الحجة من ادلة التملك عما ينتفع به اما

صحيحة ابي سنان فلان معنى المباح للحلال لا بدخل الحلية من جهة انتفاع فيكون حلالا اذ المراد
حلية نوع انتفاع منه وسمي المباحات الاصلية مباحة لاجل مباحيتها للكل احد حيث انه لا بد
تمحض خصوص عليها من تحريم لاجل التصرف ولا نتفاع على غيره فيكون مباحا للكل احد لا
ثبوت ذلك فلا اقل من عدم ثبوت اطلاق المباح على غيره وهو كاف واما رواية ابي بصير فلما
كان قوله فليستمتع به واما سائر المؤيدات فهي ان لم ينفع عمومها او اطلاقها
ولكنها ايضا مخصوصة باعتبار ذكر الحلية ونحوها او ظاهرة فيما ينتفع به واما المنقول
عن الفصول المهمة فواضح فائدة اذا ورد عام مطلق وخاصان مطلقان احدهما
يوافق العام في الحكم والاخر يخالفه وكانت النسبة بين الخاصين عموم من وجه ولم يكن مرجح
فالعمل في محل التعارض على العام المطلق نحو اكرم العلماء واكرم الفقهاء ولا تكرم العالم الفاسق
فيتعارض الاخيران في الفقيه الفاسق ولا مرجح فيبقى عموم الاول خاليا عن المعارض لعدم
العمل بشمول الاخير لمحل التعارض حتى يخصص به الاول واصالة بقاء الثالث
على عمومه حيث لا يعلم تخصيصه به الاول معارضة باصالة ابقاء الثاني ايضا على
عمومه فيمنع عن تخصيص العام بالخاص حتى في مقام يكون دليلا معارضا للخاص لم يثبت واصالة
عدم تخصيصه خالية عن المعارض ولا يعارضها اصالة عدم تخصيص الخاص في مقام تعارضه
مع الخاص الاخر لمنع جريان هذا الاصل مع وجود المعارض فائدة اذا ورد في خطاب
او كلام امر لفظا احتمل كونه امرا حتى يكون حقيقة او ماضيا بمعنى الانشاء حتى يكون
مجازا نحو علم من الصلوة او احتمل كونه نهيا او مضارعا بمعناه نحو لا تتكلم في الكنيف فهل
يكون مجملا او يحمل على الامر والنهي لاصالة الحقيقة الصواب هو الاول لان معنى اصالة مجملا
الحقيقة انه اذا كان هناك لفظ له معنيان حقيقي ومجازي يحمل على الاول وههنا هيئة كتبية
محل الشك لو كان احدهما يكون حقيقة ولو كان الاخر يكون مجازا ولم يثبت ان الاصل في تلك
الهيئة ما هو بمعناه الحقيقي ولم يثبت هذا القدر من اصالة الحقيقة ويظهر الفائدة على

القول

القول بكون الاخبار في مقام الانشاء غير مفيد للوجوب بل لا يفيد الا مطلق الطلب كما
هو الحق فائدة اذا ورد كلام فيه لفظان احدهما مشترك بين معنيين والاخر حقيقة
ومجاز ولم يجتمع احد معنى الاول مع حقيقة الاخر فهل يحمل على المعنى الاخر ام لا نعم لان
الاصل في الاخر الحقيقة وبعد حمله عليها يكون قرينة معينة لما يجتمع معه من معاني المشترك
ولولا ذلك لم يتحقق قرينة لفظية تجوز لا صحاب الاحتمال ارادة مجاز مع قرينة مجامع حقيقة
اللفظ وكذا لو كانت هيئة اللفظ محتملة الوجهين لاحدهما مع المعنى الحقيقي اللفظ خصوص
كما فيما روي عن النبي صلعم انه نهى عن بيع الغرر فانه يحتمل ان يكون الغرر جمع غرة بمعنى العبيد
والاماء ويحتمل ان يكون النهي حينئذ تجوزا لعدم حرمة بيعهم وان يكون المراد به الجهالة او
الخدعة ويكون النهي حقيقة حينئذ فيتعين الثاني لان الاصل في النهي الحقيقة فائدة
اعلم ان من مهمات مسائل الفقه مسئلة الشرط في ضمن العقد وقل ما لا ذكره في كتب الفقهاء
والسنة العلماء ويترتبون عليه احكاما كثيرة كثبوت الخيار بالشرط وسقوطه به فيما ثبت شرعا
والزام المطلقين ببعض الامور المباحة باشتراطه في ضمن العقد اللازم ونحو ذلك فلا بد
من تحقيقها وتنقيحها وذلك يكون برسم مباحث الاول في معنى الشرط والثاني
في بيان لزومه وعدمه وحكم العقد اذا لم يف المشروط عليه بالشرط او تعذر الوفاء الثالث
في بيان المراد من الشرط المخالف للكتاب والسنة والمغاير لمقتضى العقد الذي حكموا بعدم
لزومه والرابع في بيان حكم العقد اذا فسد الشرط المبحث الاول في بيان معنى الشرط
في هذا المقام اعلم ان للشرط اطلاقات ثلثة احدها الشرط النحوي وهو ما يلي حرف
احد ادوا والثاني الشرط الاصولي وهو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده
وجوده وهو ان يكون مضافا الى الشيء لا محالة كشرط الصلوة وشرط اللزوم وشرط الوجوب
وغيرها والثالث الشرط اللغوي وهو ما يلزم به الغير ويلزم به ومصدر
بمعنى الالزام والالتزام قال في القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه

كالشريطة والجمع شروط والمعنى الاول اصطلاح خاص لا دخل له في العقد واما الثاني فيطلق على
من المعاني العرفية كقولك شرطت الكرام ان يلي عيشه وشرطت عليه ان لا يفعل كذا او شرط عليه ان لا يفعل
كذا وشرط عليه ان يفعل كذا ويمكن ان يكون استعمال الفقهاء الشرط في شرط ضمن العقد باعتبار
الثاني بناء على ما هو المشهور والمعروف منهم في مسائل البيع من ان بناء العقد ولزومه موقوف
على ان يسلم الشرط المشترط فان لم يسلم له يفيد التخيير بين فسخ العقد المشروط فيه وامضائه سواء شرط
ذلك في ضمن العقد ام لا فيكون الشرط مما ينتفي العقد بانتفائه وهذا وان لم يكن مجمعا
عليه بل ولا مشهورا في جميع العقود ولكن يمكن ان يكون الاطلاق بالاعتبار المذكور واطلق
بناء على ما ينبغي استمرار العقد بانتفاء الشرط او اطلقه من لا يرى الخيار بعدم سلامة الشرط
الشرط تطفلا من باب المجوز ويمكن ان يكون استعماله باعتبار المعنى الثالث حيث ان كل
ما يشترط في ضمن العقد فهو مما التزمه المتعاقدان او احدهما في ضمن العقد فيكون الشرط
صلة بما بينه سواء تعدد بين المتعاقدين صيغة ذلك اللفظ م شرطا بالمعنى الاول اولا وظاهر
كلام الاكثر حيث قالوا بخيار الفسخ مع عدم سلامة الشرط وان كان ارادة المعنى الاول
ولكن استدلالهم في هذا المقام بمثل قوله ع المؤمنون عند شروطهم في جميع موارد هذه
المسئلة يوافق ارادة الثاني لئلا يلزم استعمال المشترك في معنييه او حمل اللفظ على
معنييه الحقيقي والمجازي الا انه يمكن ان يكون نظر المستدلين الى جواز هذين الاستعمالين
هذا وانما جعلنا الشرط بناء على المعنى الاول شرطا لاستمرار العقد دون اصله لكون
شرطا لتحققه لانه يكون تعليقا للعقد ويرجع الى ان حصول مدلول الايجاب والقبول
معلق على حصول الشرط وهذا غير جائز اجماعا كما ثبت في محله البحث الثاني في حكم
الشرط في ضمن العقد ولا بد اولا من ذكر الاخبار المناسبة للمسئلة وما يستفاد منها وهي
كثيرة منها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول من اشترط
شرطا مخالفا لكتاب الله عز وجل فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه والمسلمون

عند شروطهم

عند شروطهم فيما وافق كتاب الله عز وجل فلا يجوز ومنها حسنة الحلبي عنه ع قال
سئل عن الشرط في الاماء ان لا تباع ولا توهب قال يجوز ذلك غير الميراث فانها تورث
وكل شرط خالف كتاب الله عز وجل فهو رد ومنها مرسلة جميل عن احدهما ع في رجل اشترى
جارية وشرط لاهلها ان لا يبيع ولا يهب قال يفي بذلك اذا اشترط لهم ومنها مرسلة
اخرى عنه في الرجل يشتري الجارية ويشترط لاهلها ان لا يبيع ولا يهب ولا يورث قال
يفي بذلك اذا اشترط لهم الا الميراث ومنها موثقة اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا كان
يقول من شرط لامرأته شرطا فليف لها به فان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما
ومنها موثقة منصور بن يونس قال قلت لابي الحسن موسى ع واني قائم جعلني الله فداك
ان شريكا لي كانت تحته امرأة فطلقها فبانت منه فاراد مراجعتها فقالت المرأة لا والله لا اتزوجك
ابدا حتى تجعل الله لي عليك ان لا تطلقني ولا تزوج علي قال وقد فعل قلت نعم قد فعل جعلني الله
فداك بئس ما صنع وما كان يدريه ما يقع في قلبه في جوف الليل او النهار ثم قال اما الان فقل
له فليتم للمرأة شرطها فان رسول الله ص قال المسلمون عند شروطهم الحديث ومنها رواية عمار بن مروان
عن ابي عبد الله ع قال قلت جاء رجل الى امرأة فسألها ان يزوجها نفسه فقالت ازوجك على ان نفسي
تلتمس مني ما شئت من نظر او التماس وتنال مني ما ينال الرجل من اهله الا انك لا تدخل فرجك في فرجي و
تتلذذ بما شئت فاني اخاف الفضيحة قال لا باس ليس له الا ما اشترط ومنها
صحيحة جميل عن احدهما في الرجل يقول لعبده اعتقتك على ان ازوجك ابنتي فان تزوجت او تسريت عليها
فعليك مائة دينار فاعتقه على ذلك وتسرى او تزوج قال عليه شرطه ومنها صحيحة ابي العباس
عن الصادق ع في الرجل يتزوج المرأة ويشترط لها ان لا يخرجها من بلدها قال يفي لها بذلك او قال
يلزمه ومنها رواية ابن ابي عمير قال قلت لجميل بن دراج رجل تزوج امرأة وشرط لها
المقام بها في اهلها او بلد معلوم قال قد روى اصحابنا عنهم ع ان ذلك لها وانه لا يخرجها اذا
شرط ذلك لها ومنها حسنة هشام بن سالم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول عنده للزوج

اخاه نذر لا كفارة له فمن اخلف فبخلف الله بدأ ولمقته تعرض وذلك قوله يا ايها الذين امنوا لم
تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون ومنها حسنة شعيب بن يعقوب
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف اذا وعد
ومنها ما ورد من ان ثلث من خصال المنافقين اذا قال كذب واذا وعد اخلف واذا ائتمن خان
ومنها ما رواه العامة عن رسول الله ص من قوله المؤمنون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله
ومن قولهم والمؤمنون عند شروطهم الا من عصى الله ومنها الروايات المستفيضة المصرحة بان رسول الله ص
قضى بان من باع نخلا قد ابّر ثمرها فللذي باع الا ان يشترط المبتاع الى غير ذلك وسنذكر بعض اخبار
اخر مناسبة للمسئلة في طي المباحث الاتية ثم المستفاد من الصحيحة الاولى ما انشانه ومن موثقة اسحق
ومنصور المتقدمة لقوله ع المسلمون عند شروطهم وكذا المرويان من العامة وجوب الوفاء
بكل ما التزمه المسلم الا ما استثنى اما دلالتهما على الوجوب فلاستدلال الامام به على لزوم وجوب
الوفاء في موثقة اسحق المتقدمة فانها تدل على ان قول رسول الله ص ذلك انشاء الحكم ومعناه
ان المسلمين يجب ان يكونوا ثابتين عند شروطهم لعدم صحة الاستدلال بدون ذلك ولان المتبادر
من استدلال الرواية على كونه جملة حكمية اي انشائية لا خبرية وصفية الاستثناء المذكور في
الثنيها فان المؤمن لا ينبغي ان يشترط ما يخالف كتاب الله حتى يكون من صفته عدم الوفاء به
ومقتضى الوصفية انه يشترط المخالف للكتاب لكنه لا يفي به وهو كما ترى وايضا اي ربط
منه الحكم فلا غرابة فيه اصلا مع ان المسلمين ليسوا كلا جميعا بهذه صفة فليطلق منهم
فلو كان خبرا لزم الكذب او خروج الاكثر معنا فان قوله الا من عصى الله على تقدير ارادة
الوصف مستثنى متصل من المؤمنين ومقتضاه لزوم العصيان لمخالفة الشرط وبه يثبت الحكم المطلوب
لان اريد به الحكم وجعل المستثنى منقطعا وان اريد به الا من عصى الله في الشرط بان شرط
ما خالف الشرع فهو ايضا لا يناسب الوصف وهذا ان ثبت كون الجملة انشائية الا انه
بمجرده غير كاف في اثبات الوجوب كما قيل بل لا بد من ضم ما ذكرنا من استشهاد الامام مع ان

ثم العلاّمة

ثم العلاّمة عمل ابن عمر في جميع ابواب الفقه وللاستدلال لهم بذلك على وجوب الوفاء اعظم
شاهد على ذلك ولم يتفق عليها من تأمل في ذلك واما ان المراد بشروطهم ما التزموه فلان ذلك
معنى الشرط لغة ولم يعرف له معنى في اللغة الا ذلك والاصل عدمه واما ما ينتفي المشروط بانتفائه
فهو وان يستعمل فيه في العرف فلو سلمنا كونه حقيقة فيه فهو حقيقة عرفية فيقتضي الاصل تاخرها مع
ان كل ما ينتفي المشروط بانتفائه فهو ملتزم في تحقق المشروط فيمكن ان يكون المستعمل فيه حين
ارادة ايضا معنى الالتزام هذا مضافا الى ان استشهد له به ابن عمر ولا لزوم دعوى انتفاء
المشروط الذي هو العقد بانتفائه بل المعلوم عدم انتفائه في مقام الاستشهاد وكذا اكثر الاخبار
المشتملة فيها لفظ الشرط فان قيل المراد بالالتزام ما جعله الانسان على نفسه بوجه شرعي فلا يفيد هنا
انه مطلوبه من جعل ذلك سببا للالزام شرعيا فكذا المتبادر من الالتزام هو التعهد بذلك
مع ان استثناء ما خالف كتاب الله لا يصح لذلك اصلا لان ما كان كذلك لا يقبل اللزوم الشرعي
وكذا اشتراط عدم الميراث في بعض الروايات ونحوه فدلالة هذا الكلام على وجوب الوفاء بالتزام
شيء في ضمن العقد الذي هو مقصودنا مما لا اشكال فيه اصلا ويدل عليه ايضا الاخبار الثلثة
الموجبة للوفاء بالوعد فان كل ما يلتزم به احد المتعاقدين في ضمن العقد وعد للاخر يجب الوفاء
وكذا الرواية عمار وصحيحة محمد والرواية الاخيرة حيث دلت على ان مع الشرط يكون الثمرة
للمبتاع ومقتضاه عدم التزلزل بالفصل تم المطلوب في سائر العقود وباقي الشروط ومع
ذلك يظهر امكان الاستدلال باخبار اخر وردت في موارد خاصة مذكورة في مطاويها فان
قيل لو تم ما ذكرت لاقتضى وجوب الوفاء بكل وعد وملتزم به ولو لم يكن في ضمن العقد
الجائز والظاهر لم يقل به احد قلنا نعم نحن نقول بوجوب الوفاء بكل وعد وقد صرح به
جماعة نعم لما لم يكن مطلقه كتاب المكاسب الا الشرط في ضمن العقد خصصنا الكلام به واما
الشرط في ضمن العقد الجائز فليس التزاما مطلقا بل التزام على تقديره بناء مقتضى العقد فكانه
التزام بالشرط فهو لا يجب الوفاء به بدون الشرط اجماعا لانه ليس التزاما حقيقة والشرط

في ضمن العقد اللازم وان كان ابطل كان الا انه لما لزم العقد بشرط الالتزام تحققنا قطعا وما يدل
على وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد انه يصير جزءا من احد العوضين فيصير لازما كسائر اجزائهما
اما انه يصير جزءا من احدهما فلانه ليس المراد بالعوض الا ما وقع بازائه معوض فاذا اعرض
احد المتعاقدين بان يعطي عوضا عن منافعه لا مع هذا الشرط فهو ابطل يكون جزءا مما هو بازاء
منافعه فيكون جزءا من عوض فيه واي فرق بين ما اذا باع فرسا مثلا بغنم وحمار او بغنم بشرط
ان يعطيه حمارا انعم او اشترط ان يفعل له كذا او كونه منفعة غير خارجية لان الثابت انه لا يجوز
ان يكون المنفعة في البيع ثمنا او مثمنا اذا لم يكن بطريق الشرط واما معه فلا دليل على عدم جوازه
هذا ثم اعلم انه قد يستدل بهذه الاخبار على اصالة لزوم العقد ايضا وهو محل نظر لان كل
عقد وان تضمن نوع التزام الا ان صدق الشرط لغة او عرفا على مثله غير معلوم على ان غاية
ما يلزم تضمنه من الالتزام له هو عدم الفسخ للعقد فلا التزام بتضمنه هو الالتزام بلوازم العقد
على تقدير عدم ارادة الفسخ واما مطلقا فلا بل هو موقوف على ثبوت لزوم العقد على ان غيره
من الشروط المرجحة فان الاصل عدم تقييدها بشرط وغاية ومن هذا يظهر السر في الحكم بعدم
لزوم الوفاء بالشرط في ضمن العقد اذا بطل العقد او انفسخ بالتقايل ونحوه والحاصل ان القدر
الثابت المعلوم حصول الالتزام بالشرط مع بقاء العقد واما بدونه فذلك غير معلوم والاصل عدم
تقييد الشرط بذلك غير متمكن وقوعه في هذا الشرط كاف في احتمال التقييد بل يحصل هو قرينة
عليه واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الاصحاب اختلفوا في الشرط في ضمن العقد اللازم الى
جملة الاول وجوب الوفاء على المشروط عليه فان امتنع المشروط عليه من الشرط اجبر
عليه وان لم يمكن اجباره عليه رفع امره الى الحاكم ليجبره عليه ان كان مذهبه ذلك وليس لاحدهما
بدونه تعذر الشرط الفسخ الا مع رضا الاخر فان تعذر ذلك فحكمه حكم تعذر تحصيل الشرط وهو
ثبوت خيار الفسخ للمشروط له وذهب اليه جماعة منهم شيخنا الشهيد الثاني في المسالك وصاحب
الكفاية وفي السرائر والغنية الاجماع عليه الثاني وجوب الوفاء به على المشروط عليه وللمشروط له الزامه

واجباره ايضا اذا امتنع ولو بالترافع وله الفسخ ايضا واذا تعذر الاجبار عليه فعدم جواز الفسخ
بدون رضا المشروط عليه الثالث وجوب الوفاء به على المشروط عليه وان امتنع
فللمشروط له الفسخ دون الاجبار وهو الظاهر من الدروس قال يجوز اشتراط سائغ في
عقد البيع فيلزم الشرط من طرف المشروط فان اخل به فللمشترط الفسخ وهل يملك اجباره عليه
فيه نظر انتهى الرابع عدم وجوب الوفاء على واحد منهما وانما فائدة الشرط جعل
العقد عرضة للزوال عند فقد الشرط ولزومه عند الاتيان والخامس التفصيل المنسوب الى
الشهيد رحمه الله وهو ان الشرط الواقع في العقد اللازم ان كان العقد كافيا في تحققه ولا يحتاج
بعده الى صيغة فهو لازم لا يجوز الاخلال به كشرط الوكالة في عقد الرهن ونحوه وان احتاج بعده
الى امر اخر وراء ذكره في العقد كشرط العتق فليس بلازم بل يقلب العقد اللازم جائزا والحق هو
الاول اما وجوب الوفاء للمشروط عليه فلما مر من ادلة وجوب الوفاء بالشرط واما عدم
جواز الفسخ من احدهما فلكون العقد لازما على ما هو المفروض فان الاصل عدم انتقال كل
من العوضين عن صاحبه الى ان يثبت الانتقال ولم يثبت الانتقال الا بصورة تحقق الشرط ولما
امتنع المشروط عليه فرجع المشروط له لا محالة ان اراد قلنا المفروض ثبوت ايجاب العقد
للانتقال وثبوت لزومه ولو كان عقد لم يثبت كونه بنفسه مؤثرا واحتمل اشتراطه بالوفاء
او لزومه بامر خارجي ايضا كتحقق شرط او تسليم احد العوضين فهو خارج عن المفروض وسلم
فيه ذلك ومما ذكرنا ظهر دليل القولين الثاني والثالث وجوابه واما الرابع
فحجته الاصل وضعف النصوص عن افادة الوجوب وجوابه مما مر واستدل للخامس بان اشتراط
ما العقد كاف في تحققه جزء من الايجاب والقبول فهو تابع لهما في اللزوم والجواز واشتراط
ما سيوجد امر منفصل عن العقد وقد علق عليه العقد والمعلق على الممكن ممكن وانت خبير بان
ذلك مخالف للعمومات وادلة اللزوم تشملها جميعا بعد الكل اذا تعذر الشرط واما اذا تعذر
كما اذا اشترط تسليم الثمن في يوم ولم يؤده في ذلك اليوم فظاهرهم في مسائل البيع تخيير المشروط له

في ذلك

بين فسخ العقد وامضائه وذلك الذي سموه في جملة الخيارات بخيار الاشتراط بل لم يعلم خلاف
ولكن لم نقف على تصريح بذلك في مسائل النكاح نعم في بعض صور التدليس لهم تصريح بانتفاء
مع خيار الشرط فيه وهو الخيار الحاصل بسبب شرط الخيار وهو غير خيار الاشتراط الحاصل بسبب
تخلف الشرط ثم انهم استدلوا على ثبوت الخيار بان ذلك هو مقتضى الشرط وهو منظور فيه
لان هذا الخيار انما يتم اذا كان مراد المتعاقدين من الشرط الشرط الاصولي اي ما ينتفي المشروط بانتفائه
واما الوارد منه جزئية الالتزام ولا التزاما مع انه هذا لو تم لزم بطلان العقد لانه المشروط هو خيار
الفسخ وجعل المشروط اللزوم لا اجبار له وقد يستدل على ثبوت الخيار بان التراضي في العقد
على سبيل اللزوم ولا استمرار الا اذا وقع بهذا الشرط ولم يعلم من الطرفين باخراج مالهما عن
ملكهما على سبيل اللزوم الا مع تحقق الشرط فمع انتفائه لهما الرجوع الى مالهما وفيه ان الظا
من العقد الرضا بالانتقال مع الالتزام الشرط وقد تحقق الالتزام اذ لا يشتمل على غير ذلك واما
الالتفات الى عدم تحقق الشرط وعدم الرضا معه فالاصل عدمه ولا يجبر ذلك الا احتمال في شيء
من العقود اجماعا كما لو اشترى احد شيئا وقبضه فتلف بعد ثلثة ايام فلا يحصل له خيار
ولا اقالة انه يحكم اخراج ماله عن ملكه على سبيل اللزوم الا مع عدم التلف في هذه المدة مع انه
لو التفت الى هذه الاحتمال او علمه حين العقد لم يرض بالشراء والحاصل ان الملتفت الى هذه اليه
في العقود من المقصود انما هو ما يستفاد من اللفظ فاذا دل اللفظ على التراضي بالنقل مع التزام
شيء انحكم بالرضا مع ذلك الالتزام وان قاله لو لم يتحقق ما التزم به فهو امر خارجي لا دخل له
بالعقد واي فرق بين هذا الشرط وبين ما اذا ابتاع شيئا بتوقع اخر تسليمه للمشتري بعد مدة
ونقص قيمته ذلك الشيء عند التسليم نقصا فاحشا او باعه بثمن الى مدة ومات المشتري في تلك
ونقل المبيع الى غيره ولم يخلف شيئا واما اصالة عدم التراضي الا مع سلامة الشرط نفي
مدفوعة بما هو الظاهر من العقد هو الرضا مع التزام الشرط وقد تحقق وهذا الظهور
معتبر بالاجماع القطعي ولو لم يسلم عند لاحد ان المرجع بل الوضع ظهور ذلك انتهى نقول

بجي

يكون الاجماع القطعي به في ذلك وظهر من ذلك ان مقتضى القاعدة اصالة عدم الخيار بعد تعذر الشرط
وانه لا اجماع عليه في جميع موارد الشرط وان احتمل تحققه في بعض الموارد ولكنه خارج عن مطلوبنا
هنا فانه لو ثبت لدل على اجماع وغيره على ثبوته في بعض الموارد يتتبع ذلك والمقصود هنا بيان الاصل
واما ذكر حكم الجزئيات فيطلب في مطاوي الكتب الفقهية **ثم** ان ما ذكرنا انما هو اذا لم يكن الشرط
من باب التعليق **واما** اذا كان منه اي شرط تعليق اللزوم على الوجه في العقد بان يكون مقصود المتعاقدين كون
العقد متزلزلا موقوفا على اتيان المشروط عليه بالشرط باختياره كان يقول بعتك هذه الجارية بدرهم يعطيها
لي راس الشهر بشرط خيار الفسخ مع عدم الاعطاء فيه فلا كلام فيه وهو يرجع الى شرط الخيار ويجب الحكم بمقتضى
العرف واما من الخيار اي شيء من الاشتراط فان **قيل** كلام العرف انما تعارض دليل لزوم العقد الذي
يقتضي الشرط بالعموم من وجه **قلنا** اذ لا ترجيح فالاصل عدم اللزوم فيثبت الخيار من هذه الجهة هذا
ثم ان سال سائل انك قد ذكرت ان الشرط في العرف يطلق على الالتزام وعلى ما ينتفي المشروط
بانتفائه وعلى هذا فاذا **قال** البايع مثلا بعتك هذا العبد بشرط ان تؤدي به راس الشهر او شرطت عليك
عليه فيحتمل ان يكون بمعنى الوثيقة وان يكون جعله مما ينتفي استمرار العقد بانتفائه فعلى ايهما يحمل فلنا ان
كل منهما محتمل الا ان العقد يكون باقيا على لزومه اذا اراده كل من المتبايعين بالنسبة الى الاصل متساويه
واصالة عدم وجوب الوفاء كما هو مقتضى الاول معارضة مع عدم ثبوت الخيار كما هو مقتضى
الثاني فيبقى اصالة لزوم البيع باقية بحالها مع ان الثاني لا يخرج عن وجوب وفاء ايضا وهو جزء
مقتضى شرط الخيار مضافا الى انه يحتاج الى تقدير المشروط وهو ايضا خلاف الاصل والحاصل ان مقتضى
ادلة لزوم البيع لزومه مطلقا خرج ما علم شرط الخيار فيه بالدليل فيبقى الباقي على اللزوم **تتمه**
قال الشهيد في قواعده كل شرط تقدم العقد او تاخر فلا اثر له وقد يظهر اثره في مواضع وعده
واضح للتعليم **اقول** مراده ان الشرط الذي يعتد به هو الذي يذكر بين الايجاب والقبول بحيث يكون جزءا
منها **وقد يقال** ان المشهور ذلك بل الظاهر عدم الخلاف في ذلك **نعم** يظهر من كلام الشيخ في النهاية
الاكتفاء بما ذكر بعد العقد وادلة السيد محقق في شرح النافع الى ما ذكر بعد الايجاب وهو بعيد غاية

البعد وابقائه على ظاهره لا ضير فيه ويمكن ان يكون التخصيص بما بعد العقد لاجل ان العقد الخالي عن الشرط المتأخر
عن الشرط ظاهر في تمامه وتماميته عن الشرط فلا يجب الوفاء به اجماعا او يكون ذلك مخصوصا بالنكاح فقد دلت
الاخبار على ان الشرط التي قبل النكاح يهدمها النكاح فهو خارج عن مقتضى الوفاء بالشرط بالدليل **ثم اقول**
ان مقتضى عموم ما تقدم وجوب الوفاء بالشرط مطلقا سواء كان قبل العقد او معه او بعده بل او لم يكن
عقد ايضا لا سيما اذا كان شرط الخيار المستلزم للعقد مقارنا للشرط او قبل او بعده وقد صرح من ذلك فيما
كان قبل النكاح بالاجماع **واما** غيره فلا دليل على خروجه بالاخبار الكثيرة المصرحة بنفوذ الشرط
بعد النكاح والتزويج وتاويلها بما بعده لا يجاب ثانيا والا فلا دليل لا جماع على عدم تاثير الشرط المتقدم
او المتأخر والمتقدم خاصة كما قيل غير ثابت كيف والشيخ المخالف في المتأخر ويظهر من بعض
اخبار التزويج ايضا وقد وقع في كلام بعضهم لزوم الوفاء بالشرط من غير تقييد بالمقارن للعقد
وقد صرح جماعة بوجوب الوفاء بالوعد مطلقا وجعلوا الخلف معصية ولا شك ان كلما يلتزم به وعد مع
انه لو ثبت اجماع على عدم تاثير المتقدم او المتأخر يمكن ان يكون في صحة العقد ... لا منافي
من الشرط او تقدمه حيث انهم يستدلون عليه بمجرد جزء العوض او بانه موجب للشك في التراضي مطلقا
ذلك وهو كما ترى وبالجملة مقتضى العمومات وجوب الوفاء بكل ما يلتزم به انسان لغيره وبعده ولم يظهر اجماع
على خلافه يجب اتباعه وان كان لما وقع في ضمن العقد لوازم ليس لغيره كما انه اثر في تزلزل العقد
على وجه عند جماعة وايجابه لبطلان العقد في بعض الصور **البحث في بيان ما يجوز** من الشرط
وما لا يجوز وجملة ما ذكروا عدم جوازه ووقوع التفصيل فيه غير الجائز في عبارات الفقهاء امور الشرط المخالف
للكتاب والسنة والشرط الذي احل حراما او حرم حلالا والشرط المنافي لمقتضى العقد والشرط المؤدي
الى جهالة احد العوضين **اما الاول** فعدم الاعتداد به مجمع عليه ومن المستفيضة المصرح به **اما**
الاخبار الدالة على عدم الاعتداد بشرط خالف كتاب الله فقد مرت **واما** الدالة على عدم
الاعتداد بما خالف السنة فمنها مرسلة ابن فضال عن ابي عبد الله في امرأة نكحها رجل فاصدقته المرأة
واشترطت عليه ان بيدها الجماع والطلاق **فقال** خالف السنة وولى الحق من ليس من اهله وقضى ان على

الرجل

على ان الرجل الصداق وان بيده الجماع والطلاق وتلك السنة ومنها رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر فيمن قضية
من سابقتها ايضا ومنها مرسلة مروان بن مسلم عن ابي عبد الله **قال** قلت له ما تقول في رجل
جعل امر امرأته بيدها **قال** فقال ولى الامر من ليس اهله وخالف السنة ولم يجز النكاح ومنه المراد
بشرط خالف الكتاب او السنة ان يشترط اي يلتزم امرا خالفا لما ثبت من الكتاب والسنة عموما او خصوصا
ومنافيا له فلا محالة ان يثبت حكم في الكتاب او السنة وهو يشترط ضد ذلك الحكم وخلافه اي يكون
المشروط امرا خالفا لما ثبت في احدهما سواء كان من الاحكام الطلبية او الوضعية وذلك كما انه ثبت
من الكتاب والسنة ان امر المرأة بيد زوجها فيشترط ان يكون امرها بيدها وثبت ان الطلاق
بيد الزوج فيشترط ان لا يكون الطلاق بيده وثبت ان الناس مسلطون على اموالهم فيشترط ان لا
يكون مسلطا على امواله او على مال معين منه وثبت ان الخمر حرام فيشترط ان يكون حلالا وثبت ان
المبيع للمشتري والثمن للبايع فيشترط ان لا يكون له الا بعد مدة **واما** اشتراط ان لا يتصرف المشتري
في المبيع مدة معلومة فهو ليس خالف للكتاب او السنة اذ لم يثبت منهما تصرفه ويكون شرطا مخالفا لاحدهما
بل انما يثبت جواز تصرفه والمخالف له عدم جواز تصرفه فلو اشترط يكون باطلا **واما** اشتراط عدم
التصرف فهو ليس مخالفا الكتاب والسنة فان **قلت** يثبت من الكتاب والسنة جواز التصرف فيما
يشتري به والشرط يستلزم عدم جوازه فهو ايضا مخالف الكتاب والسنة **قلت** لا نسلم ان الشرط
يستلزم عدم جواز التصرف لان المشروط هو عدم التصرف دون عدم جوازه **نعم** ايجاب
العمل بالشرط يستلزم عدم جواز التصرف وليس المستثنى ذلك بل جاء شرط خالف ايجابه او وجوبه
كتاب او السنة بل شرط خالف ذلك الشرط الكتاب او السنة والشرط عدم التصرف فان **قلت**
هذا يصح اذا كان معنى الشرط في المستثنى بمعنى المشروط **واما** اذا كان بالمعنى المصدري حتى يكون
المعنى الالتزام خالف الكتاب والسنة فيكون شرط عدم التصرف ايضا كذلك لان التزام يخالف جواز
التصرف الثابت من الكتاب والسنة قلنا لا نسلم ان التزام عدم التصرف يخالف
جواز التصرف ما لم يثبت وجوب ما يلتزم به هذا **واما** شرط فعل شيء ثبت حرمته من

من الكتاب والسنة او ترك شيء ثبت وجوبه او جوازه منهما فهو ليس شرطا مخالفا للكتاب والسنة ثم
يثبت من الكتاب والسنة فعله او تركه ولكن يحصل التعارض حينئذ بين ما دل على حرمة الفعل او الفعل
او الترك وبين ادلة وجوب الوفاء بالشرط فيجب العمل بمقتضى التعارض كما ياتي الاشارة اليه واما
الثاني اي الشرط الذي يحل حراما او يحرم حلالا فعدم الاعتداد به ايضا منصوص عليه في موثقة اسحق
بن عمار المتقدمة فلا اشكال في عدم الاعتداد به انما الاشكال في فهم المراد منه حيث ان كل شرط
يوجب تحريم حلال او تحليل حرام فان اشتراط عدم الفسخ الحلال وكذا اشتراط عدم اخراج الزوجة
من بلدها واشتراط خيار الفسخ يوجب تحليل الحرام فان الفسخ لولا الشرط كان حراما وهكذا ولذا ترى
انه قد وقع كثير من الاصحاب في حيص بيص من تفسيره فمنهم من حكم باجماله ومنهم من فسر تحريم الحلال
وتحليل الحرام بالتحريم الظاهري للحلال الواقعي والتحليل الظاهري للحرام الواقعي وقيل المراد بالحلال
والحرام في المستثنى ما هو كذلك باصل الشرع من دون توسط العقد واستشهد لذلك باتفاقهم على صحة
شرائط خاصة بكون منافيات لمقتضى العقد كاشتراط عدم الانتفاع مدة معينة وسقوط خيار المجلس
والحيوان وما شاكلها فلا ريب ان مثل الشرط عقيب مقتضى العقد يحل الانتفاع مطلقا والرد في زمان
الخيار ويحرم بعده فقد حرمت الشروط ما كان حلالا بتوسط العقد قبله وعلى هذا فالضابط في
الشروط التي لا تحرم الحلال باصل الشرع وبالعكس هو الجواز الا ان يمنع عنه مانع من نقل او اجماع
ولا يخفى ان للمفسرين تخصيصا بلا دليل وتقييدها ظاهر مع ما في الثاني من مخالفة الواقع فانه
يوجب التوقف من اشتراط سكنى البايع في دار باعها في مدة معينة وبين اشتراطه سكناه في دار
اخرى للمشتري غير تلك الدار في تلك المدة وجواز الاول وعدم جواز الثاني وهو
ليس كذلك وكذا الفرق بين اشتراط عدم الانتفاع مدة بالمبيع وبين عدم الانتفاع بغيره مما
هو من مال البايع او المشتري فلا وجه له والاوجه بينهما واظهر فسادا ما قيل في الظاهري من
تحليل الحرام وتحريم الحلال هو تاسيس القاعدة قال وهو تعلق الحكم بالحلال او الحرمة مثل
بنحو من الانحاء على سبيل العموم من دون النظر الى خصوصية فرد فتحريم الخمر معناه منع المكلف

في شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكلي وهكذا حلية البيع فالتزويج والتسري مثلا امر حلال
والتزام تركه يستلزم تحريمه وكذا جميع احكام الشرع من التكليفية والوضعية وغيرها وانما
يتعلق الحكم بالجزئيات باعتبار تحقق الكلي فيها فالمراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال المنهي عنه وهو
ان يحدث قاعدة كلية ويبدع حكما جديدا فقد اجيز في الشرع البناء على الشروط الا شرطا اوجب
ابداع حكم كلي جديد مثل تحريم التزويج والتسري وان كان بالنسبة الى نفسه فقط وقد قال
الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع وجعل الخيرة في الجماع و
الطلاق بيد الزوج قال الله الرجال قوامون على النساء وبهذا ورد
عليه ان لا يتزوج عليها فلانه الا ان يتسرى فلانه خاصة اشكال انتهى فان الفرق بين الكلي والجزئي
مما لا شاهد عليه ولا دليل فان التزام عدم ارتكاب مباح يستلزم حرمته على ما ذكره كما يشير اليه
قوله والتزام تركه يستلزم تحريمه سواء كان كليا ام جزئيا فتخصيص المراد من تحليل الحرام
وعكسه بالاول مما لا وجه له اصلا وكثير هؤلاء خطاء الاعلام في فهم الحديث مع انه ظاهر جلي لفهم
القاصر فانه في الظهور كما يظهر مما ذكرنا في بيان مخالف الكتاب والسنة والحاصل ان عبارة الامام هكذا
ان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما فالا شرط حرم واحل هو الشرط فالمستثنى شرط
حرم ذلك الشرط الحلال او احل الحرام وهذا انما يتحقق مع اشتراط حرمة حلال او حلية حرام
الا مع اشتراط عدم فعل حلال فانه لو قال بعتك وشرطت عدم جواز التصرف في المبيع او
حرمته او حلية النظر الى اجنبية وجب تكون الشرط حرم الحلال او احل الحرام بخلاف ما لو قال
وشرطت عدم التصرف في المبيع فان الشرط لم يحرم التصرف نعم لو اجاز الشارع ذلك
الشرط فاجازته وايجاب الشارع الوفاء به حرم الحلال ولم يقل الا شرطا حرم ايجابه حلالا والتفصيل
انه ان معنى قوله المسلمون عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما اما
ان الشرط حرم وجوب الوفاء به شرعا الحلال او بالعكس او شرط حرم نفس ذلك الشرط الحلال او با
العكس والاول مخالف لظاهر العبارة لاحتياجه الى التقدير مع ايجابه للمناقضة فلا مع ما

ما استشهد به الامام في موثقة منصور الحلبية عدم الطلاق والتزويج بل الزم كون الكل لغوا لا
يجبر بورود **قوله** المسلمون عند شروطهم باشتراط الاتيان بالواجبات واجتناب المحرمات والحكم بوجوب
ذلك بل تعليقه بالوصف المشعر بالعلية لغوا جدا بنفي الثاني وهو الموافق لظاهر الكلام فيكون المعنى الا
شرطا حرم ذلك الشرط الحلال وذلك بان يكون المشروط هو حرمة الحلال وان **قيل** انما شرط عليه
عدم فعله فلا يرضى بفعله حراما بجعله حراما عليه **قلنا** لا نريد ان معنى الحرمة في قوله الا شرطا
حرم الطلب للترك ولو من المشروط بل جعله حراما وانشاء اي مطلوب الترك شرعا حتى يكون المشروط
هو كون الفعل حراما عليه في نفس الامر ولا شك ان شرط عدم فعل بل نهي شخص لآخر عن فعل لا يجعله حراما
كان شرعيا فان **قيل** الشرط بنفسه مع قطع النظر عن ايجاب الشارع الوفاء به لا يوجب تحليلا
ولا تحريما شرعا فلا يحرم ولا يحلل **قلنا** ان اريد بانه لا يوجب تحليلا ولا تحريما شرعيين وانما هو كل
وان اريد انه لا يوجب تحليلا ولا تحريما شرعيا بحكم الشرط فهو ليس كذلك بل بحكم الشرط فان هذا
معنى تحريم الشرط وتحليله ويدل على هذا ذلك اجمالا في الحديث ولا تخصيص بكون الشرط في ذلك كالنذر
والعهد واليمين فانه لو نذر احد او عاهد او حلف ان لا يأكل المال المشتبه ينعقد ويكون صحيحا ولو نذر
او عاهد او حلف ان يكون المال المشتبه عليه حراما شرعا او يحرم ذلك على نفسه شرعا لا ينعقد **ثم** انك
لو تتبعت الاخبار الواردة في الشروط الجائزة والممنوعة تجدها باسرها منطبقة على هذا المعنى
الذي ذكرنا لهذا الحديث والمخالفة للشرط الكتاب والسنة **ثم** الشرط المحرم للحلال او عكسه اخص
مطلقا من المخالف للكتاب والسنة لصدق الاخر على المخالف للاحكام الوضعية ايضا كنفي كون الجارية
ميراثا ولذا ابطل الامام شرطهم **وقد صرح** عليه السلام بعدم جواز شرط مخالف الحكم الوضعي
في رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر في رجل تزوج امرأة وشرط لها ان هو تزوج عليها امرأة
او هجرها واتخذ سرية فهي طالق فقضى في ذلك ان شرط الله قبل شرطكم الحديث مع ان الحكم
الذي وصفه الله تعالى انه قبل حكمكم وهو ان البطلان بيد الزوج وفي رواية ابراهيم بن محرز **قال**
سأل ابا جعفر رجل وانا عنده **وقال** رجل قال لامرأته امرك بيدك قال انى يكون

هذا والله

قيل

قلنا

ثم

فنقول

قال

هذا والله **ويتولون الرجال قوامون على النساء** ليس هذا الشيء **واما** شرط عدم التزويج
والتسري مطلقا ليس مخالفا للكتاب والسنة بل شرط عدم اباحته او استحبابه كذلك لان **قوله تعالى**
فانكحوا ما طاب لكم على الوجوب وكذا شرط فعل مرجوح او ترك مستحب ليس مخالفا لهما لا نحا حرم حلالا
او احل حراما سواء كان على سبيل الاستمرار او مرة او اكثر **نعم** لو شرط اباحة المكروه او المستحب
او عدم كراهته او استحبابه لكان ذلك مخالفا للكتاب والسنة **نعم** لو شرط فعل ما ثبت مرجوحيته
بالكتاب او السنة تحريما او كراهة او ترك ما ثبت رجحانه **اما** وجوبا او استحبابا يحصل التعارض
بين ما دل على ذلك من الكتاب او السنة وبين دليل وجوب الوفاء بالشرط واللازم فيه الرجوع الى
مقتضى التعارض والترجيح وهو مثل شرط شرب الخمر واكل الميتة فان الشرب والاكل ليس مخالفا
للكتاب والسنة بل حليتهما مخالفة لهما ولكن يحصل التعارض بين ما دل على حرمتهما وبين
دليل وجوب الوفاء بالشرط والاجماع رجح جانب الحرمة وما لم يكن فيه مرجح يعمل بما يقتضيه
القواعد والاصول **ثم** لو جعل هذا الشرط ايضا من اقسام المخالف للكتاب والسنة كما يطلق
عليه عرفا ايضا لم يكن بعيدا ولا يتفاوت لاجله وقد علم ان ما ذكرنا في معنى الشرط المحرم للحلال
وعكسه يظهر معنى الحديث المشهور كل صلح جائز الا ما حرم حلالا او احل حراما ايضا ويرتفع عنه
الاجمال **واما الثالث وهو الشرط المنافي لمقتضى العقد** فتحقيقه يحتاج
الى بيان مقتضى العقد **فنقول** ان مقتضى ذاته من حيث هو من غير احتياج الى جعل الشارع
ذلك مترتبا عليه وهو كل امر لا يتحقق العقد بدونه بحيث لو انتفى العقد لغة او عرفا او شرعا
وذلك كما ان البيع عرفا نقل الملك الى الغير بعوض فلو لم ينتقل اليه الى المشتري ولا الثمن الى
البايع لا يكون بيعا عرفا وكذلك لو انتفى احدهما لان نفي الجزء يستلزم انتفاء الكل او ليس من مقتضى
ذاته بل رتبه الشارع على هذا العقد من حيث هو وجعله من مقتضياته وهو كل ما رتبه الشارع
على ذلك العقد من حيث هو وجعله مقتضيا بالكسر له ولذا يحكم بمجرده بدونه كترتيب الشارع
خيار المجلس والحيوان على البيع ووجوب النفقة على النكاح الدائم وعدم اللزوم قبل التصرف على الهبة

على الهبة والوقف واما الامور الخارجية اللاحقة بالعقد شرعا من غير كونها متولدة
منه ومترتبة عليه من حيث هو فليس من مقتضيات العقد كجواز الرجوع على الزوجة والشريك
عليهما ثم كل من مقتضى المقتضي للمعقود عليه وعلى الاخر اما ان يكون مقتضيا بلا واسطة
كما مر او بواسطة او وسايط كالتسلط على المبيع الذي هو من مقتضيات انتقال المبيع الذي هو
من مقتضيات البيع وانفساخ بسبب الفسخ الذي هو مقتضى خيار المجلس الذي هو مقتضى
البيع وكتسلط الزوجة على احد النفقة الذي هو من مقتضيات وجوب الانفاق الذي هو مقتضى
وهكذا اذا عرفت ذلك فنقول الشروط المنافية للعقد وجه عدم الاعتداد بها اما فيما كان
من القسم الاول فظاهر لان الاعتداد به يستلزم عدم الاعتداد بمخالف مقتضى العقد الذي هو
معنى عدم ترتب الاثر عليه الذي هو معنى الفساد وهو يستلزم عدم الاعتداد بالشرط لما مرت
الاشارة اليه من ان الثابت من وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد انما هو اذا كان العقد
صحيحا باقيا مع انه يحصل التعارض ح بين عمومات الوفاء بالشرط وادلة صحة هذا العقد فيرجع
الى الاصالة فساد العقد وعدم لزوم الوفاء بالشرط بل يكون هذا الشرط مخالفا لما دل من
الكتاب والسنة على ترتب هذا الاثر على هذا العقد فيكون الشرط مخالفا للكتاب او السنة فيكون
لغوا واما فيما كان من القسم الثاني فلمعارضته عمومات الوفاء مع ما دل على ترتب هذا
المقتضى للعقد الى الحد مقتضيا له فيحصل التعارض ويرجع الى الاصل بل يكون الشرط مخالفا لما
دل على الثبوت على ما مر فيكون مخالفا للكتاب او السنة فيبطل الا ان هذا انما هو فيما اذا كان
هناك دليل عام اي مطلق على سببية هذا العقد لذلك المقتضي وتولده منه اما لو لم يكن كذلك
بل احتمل اختصاص الاقتضاء بالعقد الخالي عن الشرط فلم يعلم صحة الشرط مثال ذلك انه يثبت خيار
المجلس للمتبايعين بقوله المتبايعين بالخيار ما لم يفترقا فصار البيع مقتضيا لهذا الخيار ولا
اطلاق الخبر يكون ثبوته مطلقا سواء اشترط عدمه ام لا نشترط عدمه فينافيه الخبر اطلاقه
فاذا كان دليل الخيار الاجماع مثلا وشك في حال الاشتراط في سقوطه وعدمه فان القدر الثابت

من ترتب الخيار

من ترتب الخيار على البيع الخالي من شرط سقوطه واما معه فلا يعلم بل يعمل بعمومات الوفاء ثم ان القسم الثاني في
من منافيات مقتضى العقد منافيا بل انه من منافيات مطلقا انه وقد ظهر ان ما لا اعتداد به من جهة
كونه من منافيات مقتضى العقد انما هو القسم الاول ح فيا على انه من منافيات مقتضى بركن
العقد واما الثالث فعدم الاعتداد لكونه منافيا للكتاب والسنة او دليل الاعتداد به معارضا
لما دل على عدم الاعتداد به فهو قد يتبين بالدليل الاخر كما سنشير اليه انشاء الله واما
الرابع وهو الشرط المؤدي الى جهالة احد العوضين فعدم الاعتداد به لايجابه بطلان العقد
الموجب لبطلان الشرط كما مر ويجب تخصيص بعقد كان الجهل مبطلا له ولا يخفى انه يشترط في
تأثير هذا الشرط كونه موجبا لجهالة العوض من حيث هو عوض فلو لم يوجبه لم يؤثر وان حصل
الجهل من جهة اخرى ويحصل الاستثناء في ذلك الوضع كثيرا فلو قال بعتك هذا بمائة درهم
ودينار الى سنة بشرط انه ان حل كذا في هذا الليلة كان الثمن خمسين دينارا حصل الجهل في العوض
من حيث هو عوض اما لو قال بعتك بمائة دينار الى سنة بشرط انه ان حدث كذا في هذا
السنة وهبت لي خمسين دينارا منها او اسقطتها لم يوجب الجهل في العوض لان العوض
هو المائة وشرط هبة بعضها او اسقاطه وذلك لا يوجب جهل العوض وكذا ان بعتك بمائة مؤجلة
الى سنة وشرطت انه ان احل كذا كان الثمن معجلا عنده جاء الجهل في العوض ولو قال بعتك
بمائة مؤجلة الى سنة بشرط انه ان حل كذا اعطيك الثمن عنده لم يدخل الجهل في العوض حيث ان
شرط كون الثمن خمسين دينارا مناف لمقتضى العقد ايضا للوضع كون العقد المقتضي كذلك الشرط
المقتضي لكون الثمن مائة او مؤجلا فيصير الجهل به واضحا ومن ذلك يظهر منشأ هذا الشرط ولو
قلنا بان الثمن هو الاول والشرط الثاني وان اوجب الضرر فيه ولكنه من جهة الشرط
والثمن الذي هو حقيقة في التبايع لم يحصل الضرر فيه ومن امثلة الشرط الموجب لجهل العوض
بعتك بمائة تومان مؤجلا الى سنة وشرطت كون التومان من الرايج وقت الاداء ثم لا يخفى
ان ما ذكرناه من عدم الاعتداد بالشروط المذكورة ووجوب الوفاء بغيرها انما هو من باب

تأصيل الأصل وتأسيس القاعدة يجب بناء العمل عليه حتى يدل دليل على خلافه في المورد الجزئي فنقول
يدل دليل على وجوب الوفاء بشرط مع كونه مخالفا في عموم كتاب الله أو سنة أو إطلاقه فرضا ويكون
هذا الدليل مخصصا لعموم لا اشتراط خالف الكتاب أو السنة بل بعد وجود الدليل على الاعتداد بهذا
الشرط لا يكون مخالفا للكتاب والسنة ويكون هذا الدليل مخصصا لعموم الكتاب أو السنة المنافي
لذلك الشرط مثلا دل عموم البيعان بالخيار ما لم يفترقا على ثبوت الخيار لكل متبايع فشرط عدم الخيار
مخالف لعمومه وإذا دل على سقوط الخيار باشتراط سقوطه يدل ذلك الدليل على اختصاص البيعين
بغير المشترط فلا يكون الشرط مخالفا للسنة وقد يدل دليل على عموم عدم وجوب الوفاء بشرط
لا يخالف كتابا أو لا سنة فرضا ويكون هذا الدليل مخصصا لعموم المؤمنون عند شروطهم **تتمة** اعلم
ان ما مر من عدم الاعتداد بشرط خالف الشرع **إنما** هو فيما إذا كان مخالفا لعموم كتاب أو سنة أو إجماع
أو نحوها **أما** لو لم يثبت العموم بحيث يشمل مورد الشرط فلا يحكم بالمخالفة بل يحكم بعموم الوفاء كما مر
الإشارة إليه وقد **يقال** إن مع وجود العموم أو الإطلاق أيضا لا يعلم المخالفة لحصول التعارض بينه
وبين عمومات الوفاء وغيرها من عمومات الوفاء معيده **يقولون** لو ما خالف الكتاب والسنة فمفاده
ان الشرط الغير المخالف يجب الوفاء به فلا يشمل المورد فلا يعلم أنه لو سلم التعارض فيرجع إلى
الأصل وهو مع عدم تأثير الشرط لكونه من الأحكام الوضعية التوقيفية وهذا يتم فيما إذا لم يكن
ما بنا فيه أيضا كذلك ولا فيرجع إلى الأصل الخ كما إذا **قلنا** إن الأصل عدم تأثير اشتراط سقوط الخيار
ولكن الأصل عدم ثبوت الخيار أيضا فيتعارض عمومات النافية وعمومات الخيار ويرجع إلى أصالة
لزوم البيع ويجب على الفقيه تدقيق النظر لئلا يقع في الخطأ **البحث الرابع في بيان حكم
العقد** إذا فسد الشرط وتحقيقه أنه لا ريب في بطلان الشرط وعدم الاعتداد به **وأما** العقد
ففيه قولان البطلان والصحة والحق هو الأول وفاقا للأكثر كما صرح به في كتاب النكاح من
المسالك لأن العقود تابعة للقصود والمقصود هو الأمر المركب من الشرط وغيره فإذا بطل
الشرط بطل المقصود لانتفاء الكل بانتفاء جزئه والتفصيل أنه سيأتي في العائدة الآتية أن ترتب

الأثر على

الأثر على كل عقد يتوقف على قصد إنشاء هذا الأثر بسببه وإيجاده منه فما لم يقصد ذلك لم يترتب
عليه ذلك الأثر وأن كل أثر ما لم يقصد من العقد لا يترتب عليه ويقع العقد فاسدا وعلى هذا
فالعقد المتضمن للشرط الفاسد إذا أجري في مخصوص فالظاهر أن الأثر الذي قصد إنشائه منه هو
من التزام هذا الشرط الفاسد لفساد جزئه فقصد الجزء الصحيح في ضمنه غير كاف لأن قصد
الكل لا يكفي في قصد جزئه فإذا لم يمكن معه ودا منفردا لم يترتب عليه حكم ولا أظهر به تقييدا به أي
إنشاء الأثر المجرد عن هذا الالتزام غير ظاهر والأصل يقتضي عدم ترتب الأثر بقصد إنشاء
الأثر الصحيح الذي هو المترتب عليه في الجزء غير معلوم وظهور الهيئة التركيبية للصيغة
وهي المتضمنة للشرط في قصد الأثر الصحيح وهو المجرد عن التزام هذا الشرط غير ظاهر إذ لم يكن
ذلك أذن ظاهر فتحقق السبب لحصول الأثر الصحيح غير ثابت فيكون العقد فاسدا لأصالة
عدم ترتب الأثر بل لا يبعد الحكم بالفساد وإن علم إنشاء الأثر المجرد عن التزام هذا
الشرط لأن تلك الهيئة ظاهرة في قصد إنشاء المركب وكون مثلها مؤثرة عن حصول جزء المركب
بمجرد قصد غير معلوم كما يأتي الإشارة إليه في العائدة الآتية **ثم** إن هذا الذي ذكرناه هو
الأصل والقاعدة وقد يختلف من جهة الدليل الخارجي فيحكم في العقد المتضمن للشرط
الفاسد بما الأثر الصحيح من غير إعطاء اللزوم فقد ذلك الأثر ودقته كما هو العالم بحقائق
أحكامه وشرائعه **عائدة من القواعد المتداولة في ألسنة الفقهاء**
العقود م
قولهم تابعة للقصود وتحقيق الكلام فيها أنه لا شك أن الأصل عدم جميع الأحكام الشرعية حتى يثبت
من الشارع طلبية كانت أو خبرية أو وضعية ولا ريب أيضا أن كل أثر على أي عقد كان مخالفا
للأصل لا يحكم به إلا مع الثبوت من الشارع وهو هناك عقود وإيقاعات لا تثبت وجائزة
لفظية وفعلية كالمعاطاة في البيع على القول بلزومها ثبت بالأدلة الشرعية ترتب
آثار وأحكام عليها ولكن تلك الآثار والأحكام إنشائية لا يترتب عليها إلا مع قصد الإنشاء
منها وهذا القصد معتبر في تلك العقود والإيقاعات إجماعا وعقلا ومقتضى الأصل أنه لم يثبت ترتب

عليها بدون ذلك والاصل عدم الترتب لو صدرت بلا قصد ومع قصد الاخبار او قصد امر لا يترتب
الاثر عليها فظهر [illegible] الا من قصد الانشاء فقصد انشاء الاثر لكن نترتب على تلك العقود والايقاعات موقوف
على قصد انشاء الاثر منها ولا بد في ترتب الاثر من قصد انشاء الاثر الذي رتبه الشارع عليها فلو
قصد انشاء اثر اخر كنقل الملك عن عقد النكاح او الطلاق منه لا يترتب ثم ما بالاصل المتقدم والاجماع
فقصد انشاء الاثر المترتب عليه شرعا مما لا بد في ترتب الاثر مضافا الى قصد مورد الاثر من
الزوجة المعينة والزوج المعين في النكاح والمشتري والبائع والثمن والمثمن في البيع وهكذا
ثم كل اثر يترتب على عقد او ايقاع يتصور على انواع مختلفة وشئون متشتتة واعتبارات
مختلفة كما ان نقل الملك الذي هو اثر البيع يكون لازما ومتزلزلا منجزا او معلقا على شرط بلا عوض
وبازاء عوض مطلقا او مقيدا بمدة نقل ملك شيء بلا انضمامه مع غيره ومع ضم نقل الغير ايضا
الى الغير كذلك ثم لكل نوع وجوه كما ان المتزلزل يكون من الطرفين او من طرف وبازاء
عوض يكون بازاء هذا العوض وهذا العوض وهكذا وكذا النكاح يتصور فيه جميع هذه الاقسام
وغيرها وثانيا كان الاصل عدم ترتب شيء من الاثار على عقد او ايقاع الا مع دليل فالازم
الاقتصار في الترتب الاثار ووجوهها على ما ثبت ترتبه شرعا وما لم يثبت نحكم بعدم ترتبه
فلو لم يثبت جواز البيع المقيد بمدة معينة نحكم بعدم ترتب نقل الملك الى مدة خاصة على
عقد البيع فلو قصده يكون البيع باطلا وكذا البيع بلا عوض والنكاح الدائم بعوض وكذا
الاثر المعلق نعم قد يكون الاثر المطلق المترتب عليه شرعا متعددا نوعا وشأنا ووجها
وفردا كما ان نقل الملك يكون متزلزلا وبازاء هذا العوض وبازاء ذاك والمتزلزل
من الطرفين ومن الطرف الواحد ولازما في مدة مع تزلزله بعده وهكذا وكل هذه
الوجوه اثار مترتبة على عقد البيع اي على البدل وح لا بد من ترتب احد تلك الاثار
عليه من قصده فلو قصد واحدا منها يترتب عليه ذلك خاصة ولا يترتب عليه غيره
لما عرفت من مقتضى الاصل والاجماع اللزوم فقد كل اثر في ترتبه على العقد ويظهر

الفائدة

الفائدة فيما اذا ظهر عدم تحقق بعض شرائط المقصود فيبطل العقد وهذا هو مرادهم من قولهم العقود
تابعة للقصود اي يترتب عليها العقود من الاثار المكتسبة ترتبها عليها الصالحة لاستتباعها
ما هو المقصود للمتعاقدين دون غيره ثم لا يخفى ان العقد الذي يترتب عليه انواع
وافراد من الاثار على السواء لا يخ اما ينصرف مطلقه على بعض الانواع خاصة عرفا
او شرعا ولا يفهم منه غيره الا بضم ضميمة او لا ينصرف الى بعض خاص فالاول كعقد البيع
المنصرف حين خلوه عن شرط الخيار الى اللازم وكقولك بعتك بعيرا من بعير بلدهم حيث ينصرف
الى البعير والدرهم المطلقين والثاني كقولك انكحت بنتي فاطمة ابنك محمدا اذا كانت لي بنتان
مسماتان بفاطمة وله ابنان مسميان بمحمد فان كان الاول فان ذكر العقد مطلقا وقصد
ما ينصرف اليه او مقيدا وقصد المقيد فلا اشكال وان اطلق وقصد المقيد او قصد او قيد
وقصد المطلق يحصل الاشكال كما اذا قال بعتك قفيزا من بر بلدهم وقصد قفيزا
خاصا من بر خاص ابلدهم معين من غير اصطلاح على تسمية ذلك المعنى بهذا الاسم حتى يصير
من باب مهر السر والعلانية او قصد مع ذلك الخيار الى مدة ايضا والموافق للاصل بطلان
العقد لعدم ثبوت ترتب الاثر المقصود على هذا اللفظ بمجرد القصد وان ثبت في موضع
بدليل يختص فهو الخارج عن الاصل وان كان الثاني فان اطلق في العقد وقصد احد الفردين
فهو ولا يبطل العقد ايضا لعدم امكان ترتب الاثرين وبطلان الترجيح بلا مرجح اعلم
ان المعتبر كما عرفت وان كان هو القصد ولتعذر الاطلاع العلمي عليه غالبا الا ان الشارع
اقام الالفاظ الظاهرة في الدلالة عليه بالظهور قائما مقام العلم بالاجماع القطعي بل
الضرورة الدينية وعلى هذا فان كان الاصل عدم ترتب الاثر الا مع العلم بقصد ذلك
الاثر الا انه يكتفى بما هو ظاهر فيه من الالفاظ اجماعا قطعيا فلو قال بعتك هذا بدرهم
وادعى قصد نقل الملك في مدة خاصة ابطالا للبيع لم يسمع دعواه بمجردها وان كان الاصل
عدم الانتقال الا ان تكون هناك قرينة حالية او مقالية بصدقه لدعواه فيبطل البيع لعدم

الاجماع على الحكم بالصحة ونقصد التصحيح حرد ذلك كما اذا انزقال بعتك هذا بدرهم على ان
تكريني دابتك هذه يوما فظهر الدابة ملكا لغير المشتري فحكم ببطلان البيع لان هذا الكلام
ظاهر في ان الاثر المقصود من البيع هو نقل المبيع بالدرهم منضما مع الاكراء لا مطلقا ولا اقل
من تساوي الاحتمالين فان مثل هذا التركيب لم يعلم منه قصد البيع بالدرهم منفردا والى هذا
يشير كلام من قال ان المعتبر من ذلك القصد هو ما اطلع عليه المتعاقدان ولا يكفي في ذلك
قصد احدهما من دون اطلاع الاخر مما يحتمل وجوها كثيرة ولم يذكر في العقد وجه
منها ولم يتبين فحكمه حكم المطلق فان كان المطلق منصرفا الى وجه خاص تعين والا بطل والمعتبر
هو الاطلاع على قصد ذلك من العقد اي قصد منه هذا النوع من الانشاء وتعلق به الانشاء
ذلك النوع ولا يكفي في ذلك كون المط ذلك وكون هذا القصد باعثا وسببا للعقد من غير
ان يكون التعلق بالعقد ايضا انشاء وذلك بحيث هذا ايضا من اثر العقد ومن هنا حصل الوهم
لبعضهم في كثير من المقامات كما اذا اتفقا على ان يبيع احدهما داره للاخر ويبيع الاخر بستانه
للاول ايضا فباع الاول وامتنع الاخر بعد انقضاء خيار المجلس او باع الاخر ايضا
وظهر بستانه مستحقا للغير او فسخ ثانيا بعيب ونحوه حيث توهم ان هذا الاتفاق قرينة حالية
على ان المقصود هو بيع الدار بالمبلغ المعين وبيع البستان وفيه ان ذلك لا يصلح قرينة لارادة
ذلك من قوله بعتك داري بمائة وانما هو قرينة على عقد القلب بذلك وتخيره في القلب
لا على ان المراد من بعتك داري بمائة ذلك حتى يكون ذلك جزء من الثمن ايضا وتفرع بيع الدار
على المائة وبيع البستان بل المقصود منه ليس الا بيع الدار بمائة والجزء عنده والمعقود قلبه
على انه ايضا يبيع بستانه فهذا التخيير والقصد سبب لبيع الدار ومما ثبت ذلك التخيير في بطلان عقد
بيع الدار او خيار الفسخ لا وجه له مع كون الاصل في البيع اللزوم وعدم ثبوت اشتراط غير
قصد انشاء الاثر المط من اللفظ وقد حصل وتوهم انه قد يتضرر مانع الدار كثيرا ما لوقوع بانه
ضرر اقدم نفسه عليه ووقع فيه بتقصيره في فقه الاحكام حيث لم يفهم انه لا يلزم على المشتري

بيع بستانه

بستانه وقد يبيع ويفسخ بخيار او يظهر مستحقا للغير مكان يجب عليه علاج ذلك اولا وقد اغمض
الفقهاء عن مثل الضرر الواقع بتقصير الظان الواقع بتقصير المتضرر في فقه المسئلة في كثير من
المواضع ومن هذا القبيل ما لو جهل احد المتعاقدين بعض الاحكام المترتبة على العقد وكما لو
رضي كما لو رضيت المرأة بعقد التمتع مع ظن ان لها قسما ونفقة ولكنها لم يذكر
ذلك سيما اذا كان التمتع بنحو طويل المدة طويلة فيستشكل ان العقود تابعة للقصود
وما قصد به هو نوع خاص هو حال كونها مستحقة للنفقة وغيرها ولم يقصد غير ذلك فلا
يصح العقد لانه غير مقصود ودفعه ما ذكرنا من انه لم يقصد ذلك من العقد ولم
يرد من قوله متعتك نفسي ان اوجب عليك النفقة وان اراد ذلك فالعقد باطل مطلقا
فان قصد ايجاد التمتع اعتقادا غير مطابق للواقع وهذا مراد من دفع هذا الاشكال بان
الذي يفيده الدليل هو ان العقد اذا امكن حصوله على شئون مختلفة من الاطلاق والتقييدات
المختلفة الحاصلة بالشروط والخيارات وغيرها فالعقد تابع للقصد اعني ان الجهة بجميع شئونها
في ضمن ما قصد من افرادها وانسامها الا ان كل ما يترتب على العقود من الاثار والثمرات
الخارجية والاحكام اللاحقة لا بد ان يعلمها ويعتقدها في العقد مع اعتقاده خلافها حال
القصد اليها لا يصح العقد ولا يلزم بطلان اكثر العقود فنقول مثل ذلك في العقد الدائم
فان الغالب سيما اهل الرساتيق انهم يعتقدون ان الزوجة يجب عليها خدمة الزوج بل
التكسب ولو علم انه لا يستحق ذلك لم يرض بتزويجها ابدا وكذا الزوجات بل وكذا
الامر في المعايب التي لا يوجب الفسخ شرعا الا على غير ذلك مما يظهر له بعد العقد بحيث لو كان
ظهر له قبله لم يرض ولم يتامل في شيء من ذلك احد من العلماء ولم يقل ان العقد تابع للقصد
او الحاصل ان ترتب بعض الاحكام والاثار على شيء من الاسباب الشرعية مما لم يوجبه الشريعة
او قصد بعض الاحكام الا من خصوص العقد او اعتقاد ان احد المتعاقدين او غيره يفعل امرا او لم
يفعله لا يوجب خروج اصل ذلك السبب عن السببية فان اصل السبب ثابت من الشرع ولا

الاعتقاد لا يوجب تقييدا في صحة السبب وجعله شيئا اخر **ثم** لا يخفى ان ما ذكروه من ان
العقود تابعة للمقصود فانما هو على سبيل الاصل والقاعدة على ما عرفت ويمكن ان يتخلف
في بعض المواضع لدليل خارجي كان يعلم الشارع بحرمة عقد بيع مساد شرط **فيقل** ان
ذلك خارج عن القاعدة بالدليل ويحكم بان سبب الاثر هو هذا العقد بيع قصد لانشاء وهو
علامة تحقق هذا الاثر ولا يشترط فيه قصد الاثر الخاص فلا نتعقل اذا كان لفظ مشتقا
من مبدأ كالضرب من الضرب ولم يعلم انه هل هو موضوع لطلب الضرب مطلقا او من الذكر
فهل يحمل على الاطلاق او يحقق لحق التوقف لان المبدأ وان كان عاما الا ان الهيئة موضوعة
قطعا والموضوع له كما يحتمل ان يكون طلب الضرب مطلقا يحتمل ان يكون طلب ضرب خاص ونسبة
الاصل اليهما على سواء فيتوقف ويرجع في الاحكام الى ما هو مقتضى الاصل وكذا اذا شك في انه
هل هو موضوع لطلب مطلق الضرب او لنوع خاص منه كالضرب بالسيف لتحقق الهيئة التي
هي المعنى الحقيقي للمبدأ في ضمن النوع الخاص ايضا غاية الامر فهم الخصوصية من الهيئة الاشتقاقية
نعم لو شك في انه هل هو موضوع لطلب الضرب الحقيقي او المجازي كالقتل فالظاهر ارادة
الحقيقة بعد ثبوت الاشتقاق والتفصيل ان ما يشتق من مبدأ يشتمل على المعنى المبدئي وعلى امر
زائد فيه فالتشكيك **اما** في تغيير ذلك المعنى المبدئي او في ذلك الشيء الزائد **فالاول**
كما اذا شك في ان معنى اضرب هل هو طلب الضرب او القتل مجازا **والثاني** كما اذا شك
في ان معناه هل هو طلب الضرب المطلق من الذكر او الاعم فان كان الاول فمقتضى قضية الاشتقاق
عدم التغير والا لم يكن مشتقا من ذلك المبدأ وهو خلاف المفروض وان كان الثاني **فلما**
لم يكن ذلك الامر الذي زيد في المشتق معلوما ولم يتحقق فيه اصل يجب فيه التوقف ومن
هذا القبيل لفظ الميتة حيث انها اسم للمؤنث لذات ثبت لها الموت فاذا شك في انها هل
مطلق الحيوان الذي ثبت له الموت او غير الانسان كان يحكم بثبوت كل حكم علق عليها لغير
الانسان لكونه يقينا ويتوقف في الانسان بالاصل ومنه لفظ القطعة فانها اسم لجزء قطع من كل فاذا

شك

شك في انها هل هي كل جزء قطع منه او جزء كبير منه يصدق عليه القطع عرفا يحكم بثبوت الحكم عليها
لما علم صدقها عليه **فائدة المحمول اما مبتدأ او خبر** في المراد بالحمل الحقيقي الحكم باتحاد الموضوع
والمحمول في الوجود الخارجي حقيقة سواء كان اتحاد المحمول فيه مع هذا الموضوع نحو الانسان حيوان
ناطق او غيره نحو زيد انسان والمراد بالحمل المجازي الحكم فيه مجازا نحو زيد اسد
ثم القضية الحملية حقيقة في الحمل الحقيقي لانه المتبادر ومنها حمل الاعم على الاخص لعدم
هو الثاني لعدم صحة السلب فلا يصح ان **يقال** زيد ليس بانسان هذا معنى الحقيقة
واما الموضوع والمحمول فمقتضى الاصل فيهما ارادة المعنى الحقيقي من كل منهما فمعنى زيد انسان
ان ما هو المعنى الحقيقي لزيد متحد في الوجود الخارجي حقيقة مع ما هو المعنى الحقيقي للانسان وعلى هذا
فيكون قولك اضرب فعل مجاز في الموضوع لارادة اللفظ منه وهو غير معناه الحقيقي وقولك زيد
اسد مجاز في المحمول لانه اريد من الاسد الرجل الشجاع ومجاز الهيئة اذا اريد منه الحيوان المفترس
وكذا يكون القضية والحملية في بيان معاني اللغات مجازية في الموضوع لان المراد من قولك الصعيد هو
التراب ان لفظ الصعيد موضوع للتراب فالمحمول هو الموضوع له والمراد من الموضوع في الكلام لفظه
وهو ليس معنى حقيقيا له ولا يتوهم انه لو كان المعنى ان معنى الحقيقي للصعيد هو المعنى الحقيقي للتراب يكون
المراد من كل من الموضوع والمحمول معناه الحقيقي لان معنا قولك المعنى الحقيقي للصعيد ان اللفظ
الحقيقي اللفظ بموجب تقدير المعنى الحقيقي في كل من الموضوع والمحمول مع ارادة اللفظ الذي
هو ابلغ مجازا من كل منهما اذا عرفت ذلك **فاعلم** انه اذا وردت قضية حملية في كلام
الشارع فمقتضى اصالة الحقيقة ان يراد من كل من الموضوع والمحمول والهيئة الحقيقة
الا اذا كان هناك دليل على التجوز في شيء منها ويلزم من اتحادهما حقيقة ثبوت جميع احكام
المحمول للموضوع الا مع دليل التجوز فاذا صدر من الشارع قضية حملية تتصور على وجوه
الاول ان يعلم ان المراد بالموضوع والمحمول معناهما الحقيقيان وان المراد
بالحمل الحكم باتحادهما خارجا ككون الموضوع فرد المحمول او مساويا له نحو الصلاة واجبة

وهل هو حقيقة في الحمل
الاعتقادي الذي هو حمل
المسائل على المسائل
الا بالتأويل
ح

حيث ان معناها الحكم بكون كل ما كان الخصوصية مصداقا للذات يثبت لها الوجوب و
محققة معناها الحكم ح ثم يحكم بثبوت كل حكم الواجب من حيث هو واجب للصلوة والثاني
ان نعلم انه ليس المراد من الجمع الحقيقية نحو الطواف بالبيت صلوة حيث نعلم
عدم اتحاد معنييهما اتحادا حقيقة بل المراد بالصلوة والطواف اما حكمها على سبيل التجوز
او الحذف اذ المراد بالحمل الحمل المجازي وغيره المدعي فحاصل وح متردد فيهما بينهما نحو ان
فيه وهو الذي يعبرون عنه بالشركة للبهيمة فان كان هناك مجاز شايع ينصرف اليه
والا فقيل بالانصراف الى الجميع لعدم المرجح وبطلان اللغو والاغراء وقيل بالتوقف لعدم
دليل على التعيين ولزوم الاغراء انما يكون لو اريد من هذا الكلام الافهام تفصيلا وهو
ممنوع لجواز ان يريد منه نوع اجمال وكان التفصيل موكولا الى غيره ومن هذا القبيل جميع
العمومات والمطلقات المخصصة والمقيدة بالقرائن المنفصلة والمجازات كذلك ولولا جواز مثل
ذلك الاجمال في الكلام لبطل اكثر العمومات والمطلقات والمجازات فان قلت هذا انما
يتم اذا كانت هناك قرينة ولو منفصلة على التعيين او الترجيح ولا للموضوع والمحمول
في حكم من الاحكام الشرعية فيكون هو دليلا وقرينة على التعيين والترجيح مع وجود المحمول
في كلمات الشارع غير عزيز وفي القران محكم ومتشابه وفي اخبارهم محكم كمحكم القران ومتشابها
كمتشابه فالمحذور انما يلزم لو علم ان الغرض من هذا الكلام افهام التفصيل ومن اين
يعلم ذلك مع ان الاحاطة بمقاصد الكلام غير ممكنة وقصد الاجمال ممكن والثالث
ان لا يعلم شيء منها وله اقسام احدها ان يعلم المحمول معنى ويعلم عدم صحة
الحمل الحقيقي في ذلك المعنى ويشك في انه هل وضع الشارع هذا اللفظ المعنى يصح ولا احتمل
عليه بل لا يحتمل ان يكون ذلك الحمل اخبارا عن الوضع ولم يرد بالمحمول معنى مجازي يصح
عليه التجوز في الحمل نحو الفقاع خمر اذا علمنا ان الخمر في اللغة والعرف لخصوص ما يؤخذ
من العنب والحكم ح التوقف لما سبق وعدم اثبات حكم منه لا من تشريع تجوز او حكم بنوع

اليه لان

اليه لان كلا من الوضع والتجوز في المحمول او الحمل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل على
تعيين شيء منها واما كون ذلك اخبارا بالوضع فمع كونه خلاف وظيفة الشارع كما قيل
ومع احتياجه الى التجوز بان يراد من الخمر مثلا لفظه يحتاج الى التقدير كما ثانيها ان لا يعلم
المحمول معنى معينا ولكن تردد بين معنيين او اكثر يصح الحمل الحقيقي في احدها دون غيره
نحو الشهيد ميتة حيث لا يعلم ان الميتة هل هي موضوع لمطلق ما خرج روحه الحيوان
بغير الانسان وما كان الاصل في الاستعمال الحقيقة يجب ان يثبت ان الحمل والمحمول
هنا مستعملان في معناهما الحقيقيين ولازم ذلك كون معنى الميتة هو المطلق وثالثها ان لا
يعلم المحمول معنى اصلا ومقتضى الاصول ح ان يكون معنى المحمول الحقيقي
او مصداقا له فيحكم بثبوت كل حكم ثبت المحمول للموضوع عائدة قد شاع وذاع بين الفقهاء
استدلالهم بنفي الحرج والعسر والمشقة وتحقيق ذلك من الامور المهمة والتحقيق في ذلك البحث لا بد
المقصود في بيان الادلة الدالة على نفي هذه الثلاثة ونقل شطر من الاخبار الواردة في
المقام فنقول من الادلة عليه دليل العقل وهو قبح تحميل ما فيه هذه الامور ومكلفه
مختص ببعض افرادها وهو ما كان متضمنا لتحميل ما هو خارج عن الوسع والطاقة اعني
كان تكليفا بالمحال لا يطاق ولا يمكنه الاتيان به واما ما سوى ذلك فلا قبح فيه اذا
كان بازائه عوض واجر او دفع مضرة ونقصان الا ترى العقلاء يحملون اولادهم وعبيدهم
مشاقا كثيرة فيحجمونهم ويامرونهم لشرب الادوية الكريهة بل قد يقطعون اعضائهم ولو كان يقبح
كلما كان فيه مشقة قبيحا لبطلت كثير من التكاليف لاشتمالها على المشقة بل معنى التكليف
حمل ما فيه كلفة ومشقة ومنها الاجماع وهو ايضا كالاول مخصوص ولا يعلى يحمل ع
واما ما امكن ولو بالمشقة الشديدة فلم يثبت اجماع على نفيه بعمومه وان وقع الاجماع في بعض
المواقع الخاصة ومنها الآيات قال الله سبحانه وتعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال
وقال تبارك وتعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ولا تحملنا ما لا طاقة

ح

وقال عز شانه وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال تعم شانه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج وقال
سبحانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وصنفها الاحاديث وهي كثيرة جدا ونهاها بذكر نبذا منها وتمامها في
المقام الاول ما رواه في قرب الاسناد عن الصادق ع عن ابيه عن النبي ص قال اعطى الله امتي وفضلهم
به على سائر الامم اعطاهم ثلث خصال لم يعطها الا نبيا وذلك ان الله تعم كان اذا بعث نبيا قال له
اجتهد في دينك ولا حرج عليك وان الله تعم اعطى امتي ذلك حيث يقول وما جعل عليكم في الدين
من حرج يقول من ضيق الحديث الثاني صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وهي طويلة وفيها لما وضع الوضوء
عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم ثم قال منه
اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق
ببعضها ثم قال ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج والحرج الضيق الثالث فقال لا بأس ما جعل
عليكم في الدين من حرج الرابع صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الجنب يجعل الركوة
او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فليهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل به هذا
مما قال الله تعم ما جعل عليكم في الدين من حرج الخامس موثقة ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع
انا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي ويبول
فيه الدابة وتروث فقال ان عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا يعني افرج الماء بيدك
ثم توضأ فان الدين ليس بمضيق فان الله عز وجل يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج
السادس رواية عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله ع عثرت فانقطع ظفري
فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء فقال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله تعم
قال الله تعم ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه السابع حسنة محمد بن الميسر
قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل
منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال
الله تعم ما جعل عليكم في الدين من حرج الثامن صحيحة البزنطي قال سألته عن الرجل يأتي

السوق

السوق فيشتري جبة فرو لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها قال نعم ليس عليكم المسألة
ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك
التاسع رواية المعلى بن خنيس عن ابي عبد الله ع انه قال والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم
العاشر رواية حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله ع والحديث طويل وفيها ذكر قضاء الصلوة والايام
عنها والقيام للمريض بعد التحير قال وكذلك اذا نظرت في جميع الاشياء لم تجد احدا في ضيق ولن
قال وما امروا الا بدون سعتهم وكل شيء امر الناس به فهم يسعون له وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع
عنهم الحادي عشر صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون
الثاني عشر رواية حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع وفيها قلت اصلحك الله لا اقول الا ان الله تعم
وتبارك لم يكلف العباد ما لا يستطيعون ولم يكلفهم الا ما يطيقون الى ان قال هذا دين الله الذي
انا عليه وآبائي الثالث عشر ما رواه في قرب الاسناد باسناده عن الصادق ع عن ابيه عن آبائه ع
قال لا غلظ على مسلم في شيء الرابع عشر المروي في الكافي ومن لا يحضره الفقيه والخصال وغيرها
بطرق متعددة مع قليل تفاوت في الالفاظ انه قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان
وما اكرهوا وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الخامس عشر ما رواه في العقائد عن
الصادق ع انه قال والله ما كلف العباد الا ما يطيقون الحديث والروايات بهذا المضمون كثيرة جدا
وكل الروايات التي استشهد فيها الامام بنفي الحرج السادس عشر ما رواه العياشي في تفسيره عن
احدهما ع في اواخر البقرة قال لما دعوا اجيبوا يشير به الى قوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا الخ
السابع عشر ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن الصادق ع في تفسير قوله سبحانه ربنا لا تؤاخذنا
الآية ان هذه الآية مشافهة الله لنبيه لما اسري به الى السماء قال النبي ص انتهيت الى سدرة المنتهى
الى ان قال فنادى في ربي تبارك وتعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه فقلت
انا مجيبه عني وعن امتي والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى ان قال فقلت
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فقال الله لا اؤاخذك فقلت ربنا ولا تحمل علينا اصرا

كما حملته على الذين من قبلنا فقال الله لا احملك فقلت ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به الى ان
قال فقال الله تبارك وتعالى قد اعطيتك ذلك لك ولامتك فقال الصادق ع ما وفد
الى الله تبارك وتعالى احد اكرم من رسول الله ص حين سأل لامته هذه الخصال وروى العياشي
ما في معناه في حديث بدون قوله فقال الصادق ع الى اخر الحديث **الثامن عشر** ما رواه
الطبرسي في الاحتجاج عن الكاظم عن آبائه عن امير المؤمنين ع في حديث يذكر فيه مناقب رسول الله ص
قال انه اسري به الى المسجد الاقصى مسيرة شهر وعرج به في ملكوت السموات مسيرة خمسين الف
عام في اقل من ثلث ليلة حتى انتهى الى ساق العرش الى ان قال قال سبحانه لا يكلف الله نفسا
الا وسعها لها ما كسبت من خير وعليها ما اكتسبت من شر فقال النبي ص لما سمع ذلك
اما اذا فعلت ذلك بي وبامتي فزدني قال سل قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
قال الله عز وجل لست اؤاخذ امتك بالنسيان او الخطأ لكرامتك علي وكانت الامم
السالفة اذا اخطأوا اخذوا بالخطأ وعوقبوا عليه وقد رفعت ذلك عن امتك لكرامتك
علي فقال النبي ص اللهم اذا اعطيتني ذلك فزدني فقال الله تعالى سل قال ربنا ولا تحمل
علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا يعني بالاصر الشدائد التي كانت على من كان قبلنا فاجابه
الله الى ذلك فقال تبارك اسمه قد رفعت عن امتك الاصار التي كانت على الامم السالفة
كنت لا اقبل صلاتهم الا في بقاع من الارض معلومة اخترتها لهم وان بعدت وقد جعلت الارض كلها
لامتك مسجدا وطهورا فهذه من الاصار التي كانت على الامم قبلك فرفعتها عن امتك وكانت
الامم السالفة اذا اصابهم اذى من نجاسة قرضوه من اجسادهم وقد جعلت الماء لامتك طهورا
فهذه من الاصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وكانت الامم السالفة تحمل قرابينها على
اعناقها الى بيت المقدس فمن قبلت ذلك منه ارسلت اليه نارا فاكلته فرجع مسرورا ومن لم
اقبل ذلك منه رجع مثبورا وقد جعلت قربان امتك في بطون فقرائها ومساكينها فمن قبلت
ذلك منه اضعفت له اضعافا مضاعفة ومن لم اقبل ذلك منه رفعت عنه عقوبات الدنيا

وقد رفعت

وقد رفعت ذلك عن امتك وهي من الاصار التي كانت على الامم السالفة قبلك وكانت الامم السالفة
صلواتها مفروضة عليها في ظلم الليل وانصاف النهار وهي من الشدائد التي كانت عليهم فرفعتها
عن امتك وفرضت عليهم صلواتهم في اطراف الليل والنهار وفي اوقات نشاطهم وكانت الامم السالفة
قد فرضت عليهم خمسين صلوة في خمسين وقتا وهي من الاصار التي كانت عليهم فرفعتها عن
امتك وجعلتها خمسا في خمسة اوقات وهي احدى وخمسون ركعة وجعلت لهم اجر خمسين صلوة
وكانت الامم السالفة حسنتهم بحسنة وسيئتهم بسيئة وهي من الاصار التي كانت عليهم فرفعتها
عن امتك وجعلت الحسنة بعشر والسيئة بواحدة وكانت الامم السالفة اذا نوى احدهم حسنة
ثم لم يعملها لم يكتب له وان عملها كتبت له حسنة وان امتك اذا هم احدهم بحسنة ولم يعملها
كتبت له حسنة وان عملها كتبت له عشرا وهي من الاصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك
وكانت الامم السالفة اذا هم احدهم بسيئة ثم لم يعملها لم يكتب له وان عملها كتبت له
سيئة وان امتك اذا هم احدهم بسيئة ثم لم يعملها كتبت له حسنة وهذه من الاصار
التي كانت عليهم فرفعت ذلك عن امتك وكانت الامم السالفة اذا اذنبوا كتبت ذنوبهم
على ابوابهم وجعلت توبتهم من الذنوب ان حرمت عليهم بعد التوبة احب الطعام اليهم وقد
رفعت ذلك عن امتك وجعلت ذنوبهم فيما بيني وبينهم وجعلت عليهم ستورا كثيفة
وقبلت بلا عقوبة ولا اعاقبهم بان احرم عليهم احب الطعام اليهم وكانت الامم السالفة
يتوب احدهم من الذنب الواحد مائة سنة او ثمانين سنة او خمسين سنة ثم لا اقبل
توبته دون ان اعاقبه في الدنيا بعقوبة وهي من الاصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وان
الرجل من امتك ليذنب عشرين سنة او ثلاثين سنة او اربعين سنة او مائة سنة ثم يتوب ويندم
طرفة عين فاغفر له ذلك كله فقال النبي ص اللهم اذا اعطيتني ذلك كله فزدني قال سل
قال ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به قال تبارك اسمه قد فعلت ذلك بك وبامتك
وقد رفعت عنهم عظيم بلايا الامم وذلك حكمي في جميع الامم ان لا اكلف خلقا فوق طاقتهم

الحديث المعتبر ذلك من الاخبار ويؤكد ذلك المعنى قوله بعثت بالحنيفية السهلة
السمحة **البحث الثاني** قد ورد في تلك الآيات والاخبار الفاظ الطاقة والسعة والضيق السمحة
والاستطاعة والاصر والحرج والعسر فالطاقة هي بمعنى القدرة والقوة قال الجوهري وهو في طاقتي
اي في وسعي وطوقني الله اداءه حقك اي قواني وفي القاموس طوقني الله اداء حقه قواني
عليه وفي النهاية لابن الاثير وقد ورد في طوقت ذلك اي لينه جعل داخلا في طاقتي وقد يقال
فقال ايضا كل امرئ مجاهد بطوقه اي اقصى غايته وهو اسم المقدار ما يمكن ان يفعل بمشقة منه وفي
مجمع البحرين وقد اطلعت الشيء الطاقة قدرت عليه ومنه ان استطاع لا يطيق اي لا اقدر عليه والسعة
يطلق على معنيين **احدهما** الجدة والطاقة **والثاني** خلاف الضيق قال الجوهري الوسع والسعة
الجدة والطاقة وقال ايضا والتوسيع خلاف التضييق وفي القاموس وما اسع ذلك ما اطيقه والوسع
ضد الضيق كالوسيع وفي المجمع السعة بالتحريك الجدة والطاقة والسعة عدم الضيق والتوسيع خلاف
التضييق كالوسيع ومن ذلك علم معنى الضيق ايضا وفسر بالمشقة ايضا في قولهم وضاق بالامر ذرعا
اي شق عليه والاستطاعة ايضا بمعنى الطاقة والقدرة ففي الصحاح الاستطاعة الاطاقة وفي النهاية
لابن الاثير الاستطاعة القدرة على الشيء وفي المجمع من استطاع اليه سبيلا اي قدر على ذلك ولن
تستطيع معي صبرا اي لن تقدر على ما افعل واما الاصر ففي الصحاح اصره حبسه واصرت الشيء
اصرا اي كسرته الى ان قال والاصر العهد والاصر الذنب والثقل وفي القاموس الاصر الكسر و
العطف والحبس وبالكسر العهد والذنب وفي النهاية الاصر الاثم والعقوبة واصله من الضيق و
الحبس يقال اصره ياصره اذا حبسه وضيقه وفي مجمع البحرين ولا تحمل علينا اصرا اي ذنبا يشق
وقيل عهدا نعجز عن القيام به وقيل الاصر الذنب الضيق والحبس يقال اصره يأصره اذا ضيق
عليه وحبسه وفي الثقل اصرا وفسر في حديث الاحتجاج بالشدائد كانت والحرج الضيق
في الصحاح مكان حرج اي ضيق وفسر بالاثم ايضا وقريب منه في القاموس وفي النهاية الحرج في
الاصل الضيق ويقع على الاثم والحرام وقيل الحرج اضيق الضيق وفي المجمع ما جعل عليكم في الدين من حرج

اي ماضيق

اي ما ضيق بان يكلفكم ما لا طاقة لكم به وما تعجزون عنه وفي كلام الشيخ علي بن ابراهيم الحرج
الذي لا مدخل له والضيق ما يكون له مدخل وقد فسرت الاحاديث المتقدمة بالضيق ايضا والعسر
واضح المعنى وهو نقيض اليسر **قال** في النهاية العسر ضد اليسر وهو الضيق والشدة والصعوبة
وفي المجمع عسر اي صعب شديد والعسر الرجل اضاف الرجل **ثم** انه ظهر مما ذكر ان الاستطاعة
والطاقة بمعنى واحد وهو القدرة والسعة ايضا اما راجعة اليهما او الى عدم الضيق وان الحرج
ايضا هو الضيق والعسر يحتمل ان يكون مع الضيق بمعنى واحد بان يكون معنى العسر ما فيه صعوبة
شديدة واصله بعد الضيق او يكون معنى الضيق ما فيه صعوبة مطلقا وان يكون هو اعم منه بان
يصدق على كل صعب وشديد ولا يصدق الضيق الا على ما كان في غاية الصعوبة والشدة
والظاهر من العرف هو الاخير فان اهل العرف يطلقون العسر على كل شديد صعب ولا يطلق الضيق
واما عليه ولم يثبت في اللغة خلاف ذلك ايضا **واما** الاصر فهو ايضا كما عرفت لا يخرج عن العسر
بل اما بمعنى الاول او الثاني او بمعنى بعض مراتب احدهما وكيف كان فاللازم مما ذكر ان المنافي
من الايات والاخبار انتفاء التكليف بامور ثلثة ما لا يطاق وما فيه الضيق وما فيه العسر **واما**
ما في الخامس العشر من نفي التكليف بغير الطاقة ايضا فلا بد وان يكون احد من هو ايسر
بغي امور وراء الضيق والعسر لصدقها على ما يساوي القدرة والطاقة مع ان الرواية في نفسها
ضعيفة غير صالحة لاثبات اصل بدون مساعدة غيرها اياها وكذا الكلام في الرواية الثالثة
عشر **البحث الثالث** اعلم ان مراتب التكاليف المتصورة عقلا اربعة ما دون الوسع
ويطلق عليه السعة والسهولة واليسر والغير البالغ حد الضيق والضيق الغير البالغ حد ما لا يطاق
وهو الحرج وما لا يطاق وقد يطلق الحرج على ما يعم ذلك ايضا واما ما يستفاد من كلام
الشيخ الحر في الفصول المهمة من ان جميع التكاليف فيه العسر بل الحرج فليس كذلك لان تحقق مصاديق
تلك الالفاظ انما هو العرف مثلا صعبا وما انه يشق تحمله او يصعب على ما علم ومما لا شك
فيه ولا شبهة يعتبر به انه اذا كان لوط عبد وهيا له معاشه ومؤنته ويحسن اليه اذا امره باشتراء

بشير من اللحم والخبز لعيال المولى كل يوم من السوق لا يقال انه صعب عليه او حرج امرا او شاقا وكذا لو ضم
معه كنس بيته وسقي دابته وعلفها بالاكوض مع الجمع بسط فراشه وطيه واغلاق بابه وفتحه ونحو
ذلك لا بد في تحقق العسر من كون الخدمة مما يشق عرفا ويصعب تحمله وامثال ذلك في التكاليف
مع عدم كونه صعبا وكان الوضوء وركعات الصلوة سيما مع عدم مزاحمته لشغل بهمته
وعدم كونه في برد شديد وكذا الصوم سيما في الايام الباردة القصيرة ومما يدل على ذلك
وقوله سبحانه وتعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر فان التعليل دل على ان الصوم مع المرض وفي السفر عسر وانه في ايام اخر خالية
عن المرض والسفر يسير **ثم** ان المرتبة الثانية وهو العسر كما اشرنا اليه اعم مطلقا من الضيق
فان كل ضيق عسر ولا عكس فان من حمل عبده لترتيب دواء كرمه في يوم مثلا فيقال انه عسير عليه
ولا يقال انه في ضيق او ضيق عليه مولاه وكذا من كان منتهى طاقته حمل مائة رطل اذا امر
بحمل المائتين مثلا وفعله الحجر يصح ان يقال انه تعسر عليه ولكن لا يقال انه في الضيق **نعم** لو امر بحمله
وفعله كل يوم يقال انه ضيق عليه وكذا يصح ان يقال ان التوضأ بالماء البارد في اليوم الشديد
الشديد البرد مما يعسر ولكن لا يقال انه في ضيق من ذلك والنسبة بين هذه المرتبة والمرتبة
الرابعة بالتباين اذ لا يطلق العسر الا على ما يمكن فعله فالا على لا يقال انه يعسر والمرتبة الثالثة
اعم مطلقا من الرابعة اذ كل ما لا يقدر عليه ضيق ولا عكس **ثم** انه لا كلام لنا في هذا المقام
في المرتبتين الاولى والاخيرة فان الاولى مما لا ريب في جواز التكليف بها وتحققه ولا شيء هنا
يعارض جوازه كما ان التكليف بالاخيرة منتف عندنا عقلا وشرعا بل انتفائه يعم الشرائع
كلها وليس انتفائه من باب الاصل حتى يجوز الخروج عنه بدليل بل بحقيقة محل غيرها بل وانما
الكلام في المرتبتين الثانية والثالثة **البحث الرابع** قد عرفت انه تكاثر الايات
واستفاضت الاخبار على نفي العسر والحرج اعني الضيق في الدين والتكاليف ومقتضى تلك
الظواهر انتفائهما راسا ولولا غير هذه الظواهر لكن هناك كلام ومحبث بل كان اللازم

العمل بعمومها ويرجع

كلها

العمل بعمومها ويرجع الى تعيين العسر والضيق الى العرف فيحكم بانتفاء كلما
يعد في العرف عسرا او ضيقا ولكن هناك امران اوجب الاشكال في المقام احدهما
ان نفيهما بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكاليف والاحكام
الصعبة التي لا يشك في كونها عسرا او صعبا بل حرجا وضيقا كالتكليف بالصيام
في الايام الحارة الطويلة وبالحج والجهاد ومصارعة السيف والسنان والامر بالقرار
في مقابلة الشجعان والنهي عن الفرار من الميدان وعدم المبالات بلوم اللوام في اجراء
الاحكام والتوضأ بالمياه الباردة لليالي الشتاء في الاسفار واشد منها الجهاد الاكبر
مع احزاب الشيطان والمهاجرة عن الاوطان لتحصيل ما وجب من مسائل الحلال و
الحرام وترك الرسوم والعادات المتداولة بين الانام المخالفة لما يرضى به الملك
العلام الى غير ذلك وثانيهما انا نرى ان الشارع لم يرض لنا في بعض التكاليف
بادنى مشقة كما نشاهد في ابواب التيمم وغيره ويلاحظ في الاخبار الواردة
عن الائمة التي ذكرنا بعضها من نفيهم بعض المشاق الجزئية مستدلين بنفي العسر
والحرج وكذا في كلام الفقهاء ونرى مع ذلك عدم سقوط التكليف وكثير منها
بالحرج واشد من ذلك ولو اعترض على من تعرض لذلك المقال اجمالا او تفصيلا الا
طائفة من المتاخرين فانه قد يوجد في كلامهم تعرض لهذا المقام فمنها ما ذكره
الشيخ الحر في كتابه المسمى بفصول المهمة قال بعد نقل طائفة من الاخبار النافية
للحرج اقول نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق والا
لزم رفع جميع التكاليف انتهى وذلك مبني على تحقق العسر والحرج في جميع التكاليف
وقد عرفت فساده واجمال نفي الحرج يقتضي رفع اليد عنه في ابواب الفقه وهو خلاف
سيرة الفقهاء وطريقتهم بل الكل يتمسكون به في موارد كثيرة كما لا يخفى على المتتبع
ومنها ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه في فوائده قال ما بعد بيان نفي الحرج

واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة
الى بعض المعاش والدية على العاقلة ونحوها فليس شي منها من الحرج فان العادة قاضية
بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالمحارب
لحمية او بعوض يسير كما اذا اعطى على ذلك اجرة تا فانرى ان كثيرا يفعلون ذلك
بشيء يسير وبالجملة فما جرت العادة بالاتيان بمثله والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه
كبذل النفس والمال فليس ذلك من الحرج في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات
والمنع عن جميع المشتهيات او نوع منها على الدوام حرج ضيق ومثله منتف في الشرع
انتهى اقول هذا في طرف النقص من الاول وكما ان الاول كان افراطا فهذا تفريط فانه
لو سلم انتفاء الحرج من بين التكاليف حيث انه يعتبر فيه عسر ودوام كما يشير اليه قوله
على الدوام فلا شك في وجود امر يشق على الناس ويعسر عليهم والعسر ايضا منفي كما عرفت
بل بينهما ما يعد ضيقا عرفا وهو المراد من الحرج كما عرفت مع ان رفع الاخلاق المذمومة
والمجاهدة مع النفس سيما بالنسبة الى بعض الاشخاص مما لا يخلو عن ضيق وحرج وحرج
ومن لاحظ كلمات الفقهاء بل الاخبار المستدل فيها بنفي الحرج يرى انهم نفوا امورا بنفي
الحرج هي اسهل بكثير من كثير من التكاليف الثابتة واما ما ذكره من ارتكاب الناس
مثلها من دون عوض او بعوض يسير فهو غيره في مثل الحج والخمس والجهاد والصوم في
الايام الحارة ونحوها واما المحاربة لحمية فهي لا تدل على عدم عسرها وصعوبتها بل
يتوجب الحمية امور واضحة المشقة ظاهرة الشدة وجريان العادة بالاتيان بامثال
ذلك انما هو لنيل جائزة او بعوض يسير كما لا يخفى ومنها ما ذكره بعض الفقهاء الفضلاء
المعاصرين وقد مر ذكره في عائدة نفي الضرر قال سلمه الله بعد ذكر الاشكالين والذي يقتضيه
النظر بعد القطع بان التكاليف الشاقة والمضار الكثيرة واردة في الشريعة ان المراد بنفي العسر
والحرج والضرر نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبايع التكاليف الثابتة بالنسبة الى طاقة

اوساط الناس المبرئين عن المرض والعذر الذي هو معيار التكاليف بل هي منفية
منفية بالاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت والحاصل انا نقول ان المراد
ان الله سبحانه بعباده العسر والحرج والضرر الا من جهة التكاليف الثابتة
بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون فالباقي سواء لم يثبت اصلا او
ثبت ولكن على نحو لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان المنفي اما من جهة تنصيص
الشارع كما في كثير من ابواب الفقه   وغيرها كالقصر في السفر والخوف
في الصلوة والافطار في الصوم ونحو ذلك واما من جهة التعميم لجواز العمل بالاجتهاد
للعاجز عن العلم في الجزئيات كالوقت والقبلة ونحوهما والظنيات في الاحكام الشرعية
انتهى اقول قد مر في العائدة المذكورة ما يظهر جلية الحال فهذا القائل ايضا جعل
ان المستفاد مما ذكره ان قاعدة نفي العسر والحرج من باب العمومات دون الادلة ويكون
مقيدا لغير التكاليف ويكون موضوع العسر والحرج المنفيين ما هو زائد على اصل
الطبايع للتكاليف ويكون قاعدة نفي العسر والحرج من قبيل كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي ونحوه فكل تكليف ثبت بالخصوص او العموم او التقييد او الاطلاق يكون
خارجا عنه فكلما كان تكليف عام او خاص لا يعارضه قاعدة نفي الضرر وهذا مناف
لطريقة الفقهاء في استدلالاتهم بقاعدة نفي العسر والحرج بل منهم من صرح ان قاعدة
نفي الحرج ليس من باب الاصل الذي جاز الخروج عنها بدليل كسائر العمومات بل يعارضها
دليل اصلا كما يأتي   لو كان مراده ان بعد ملاحظة عمومات التكليف
وخصوصياتها وملاحظة التعارض بينها وبين ادلة نفي العسر والحرج واعمال
القواعد الترجيحية واخراج ما ثبت ترجيحه من التكاليف الصعبة العسرة
فقد ادلة نفيها بغير هذه المخرجات لكان صحيحا كما سنذكره ومنها ان
العسر والحرج في الامور انما يختلف باختلاف العوارض الخارجية فقد يكون شيء

عسرا وحرجا ويصير باعتبار امر خارجي سهلا ان وسعة ومن الامور الموجبة لسهولة
كل عسر وسعة وكل ضيق مقابلته بالعوض الكثير والاجر الجزيل ولا شك ان ما كلف
به الله سبحانه يقابله ما لا يحصى من الاجر من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وعلى
هذا فلا يكون شيء من التكاليف عسرا وحرجا وما لم يرضى الله سبحانه فيه بادنى مشقة
يكون من الامور التي لا يقابلها اجر ولا يستحق فاعلها عوض وثواب وما كلف
به من الامور الشاقة ظاهرا فقد ارتفعت مشقتها بما وعد لها من الاجر الجميل
والثواب الجزيل بل لا يخفى ان اللازم من ذلك ايضا كسابقه عدم معارضة قاعدة نفي
العسر والحرج لشيء من الادلة بل عدم ترتب فائدة في التمسك بها اذ كلما ثبت فيه
التكليف عموما او خصوصا فلا يكون القاعدة فيه جارية وكذا كلما كان التكليف
به مشكوكا فيه وما لم يكن فيه وما لم يكن كذلك فالتكليف فيه بالاصل منفي من غير
حاجة الى امر اخر هذا مضافا الى ان انتفاء العسر والحرج من كل فعل باعتبار مقابلته
بالعوض الكثير في حيز المنع فانه لا شك ان نفس الامر حرجا لاغراض الحيوة ولا ريب
ان من توقف حياته على قطع عضو منه كالرجل او اليد التي عرضها النقا فليس
بعد قطع عضوه عسرا وصعبا والتحقيق ان الامور الصعبة على قسمين قسم يرد
صعوبته على القلب والخاطر من غير صعوبة منه على البدن والجسم كالنقص المالي
مثلا وهذا يرتفع صعوبته اذا قابله امر اهم في القلب منه قسم يرد
صعوبته وان قابله من الاجر ما قابله نعم لما كان للقلب ايضا صعوبة في تحمل
الصفات البدنية فاذا قابله الاهم منه يسهل تحمل الصعوبة منه اي يرتفع صعوبته
القلبية فلا حرج من العسر والحرج هذا ما عثرت عليه مما ذكروه في هذا المقام والتحقيق
انه لا حاجة الى ارتكاب امثال هذه التأويلات والتوجيهات بل الامر في قاعدة
نفي العسر والحرج كما في سائر العمومات المخصصة الواردة في الكتاب الكريم والاخبار

الواردة

الواردة في الشرع القويم فان ادلة نفي العسر والحرج يدلان على انتفائهما كلية
لانهما لفظان مطلقان واقعان موقع النفي فيفيدان العموم وقد ورد في الشرع
التكليف ببعض الامور الشاقة والتكاليف الصعبة ايضا ولا يلزم من وروده
اشكال في المقام كما لا يرد بعد قوله سبحانه واحل لكم ما وراء ذلكم اشكال في تحريم
كثير مما ورد ولا بعد قوله لا اجد فيما اوحي الي محرما تحريم اشياء كثيرة للتخصيص
بادلة تحريم غيره عموم ذلك فكذا هنا فان تخصيص العمومات بالمخصصات الكثيرة ليس
بعزيز بل هو امر في ادلة الاحكام شايع وعليه استمرت طريقة الفقهاء فغاية الامر
كون ادلة نفي العسر والحرج عمومات يجب العمل بها فيما لم يظهر لها مخصص وبعد
ظهوره يعمل بقاعدة التخصيص فلا يرد شيء من الاشكالين ولعل لذلك لم يتعرض
الاكثر لذكر اشكال في ذلك اذ لا اشكال في تخصيص العمومات بالمخصصات ولا يلزم هنا
تخصيص الاكثر ايضا فان الامور الصعبة العسرة غير متناهية والتكاليف الواردة
في الشريعة محصورة ومع ذلك اكثرها مما ليس فيه صعوبة كما بيناه واما عدم
رضاء الله سبحانه بادنى مشقة في بعض الامور ورضاه بما هو اصعب منه كثيرا
في بعض فلا يعلم ان عدم رضاه بالاول لكونه صعبا وعسرا بل لعله لامر اخر ولو
علم انه لذلك فلا منافات بين عدم رضاه بمشقة ورضاه بمشقة اخرى اصلا.
واما احتجاج الائمة الاطياب في بعض الامور بانتفاء العسر والحرج فهو كاحتجاجهم
بحلية بعض الاشياء بقوله سبحانه قل لا اجد فيما اوحي الي ومرجعه الى الاحتجاج
بعموم نفيه سبحانه للحرج مع عدم وجود ما يخصص ذلك ومن هذا يرتفع الاشكال
من بعض الاحاديث الذي نفي الامام عليه السلام فيه الحكم لكونه حرجا مع ما هو اشق
منه في الاحكام فان غرضه ليس انه منفي لكونه حرجا ولا يمكن تحقق الحرج في الحكم
بل المراد انه حرج فيكون داخلا تحت عموم قوله سبحانه ما جعل عليكم في الدين من حرج

بحجا

فلا الحكم بخلافه الا ان يوجد له مخصص ولا مخصص لهذا الحكم واكثر تلك الاحتجاجات
منهم انما وقع في مقام الرد على العامة العمياء ومن ذلك يظهر ايضا الوجه في احتجاج
الفقهاء بانتفاء بعض الاحكام الجزئية بنفي العسر والحرج ولا يلتفتون اليه في احكام
اخر اصعب منه واشد **البحث الخامس** واذ قد عرفت ما ذكرناه في المقام فاعلم
ان وظيفتك في الاحكام بالنسبة الى ادلة نفي العسر والحرج مثل وظيفتك في سائر
العمومات فتبين اولا معنى العسر والحرج وتحكم بانتفائهما في الاحكام عموما الا ما ظهر
له مخصص وتفحص عن مخصصات ادلة نفي الحرج فان ظهر معارض اخص منها مطلقا
خصصتها به وان كان اخص من وجه او مساويا لها فتعمل فيهما بالقواعد الترجيحية
ومع انتفاء الترجيح يرجع الى ما هو المرجع عند الناس عند التراجيح ثم وظيفتك
في تبيين معنى العسر والحرج ما هو وظيفتك في تبيين معاني الالفاظ فيعلم ما عرفت
في اللغة والعرف ومن التفاسير الواردة في الاحاديث ان العسر هو الصعب الشاق
والحرج هو الضيق ويرجع في تعيينها الى العرف والعادة فكلما يعده العادة شاقا
وصعبا او ضيقا يكون عسرا او حرجا وما لم يحصل لك فيه القطع بدخوله تحتهما يعمل
بمقتضى الاصل الاصالة عدم كونه عسرا او حرجا بل اصالة عدم خروجه عن تحت العام
المطلق الذي يدل على ورود التكليف عليه ويلزم في تبيين معناهما الى ملاحظة
الاوقات والحال فانه قد يكون شيء مشقة في وقت او حال بل بالنسبة الى شخص دون
اخر واللازم فيه ان يعد في العرف مشقة وعسرا اي كان الفعل صعبا عليه بهذا او
عند شخص انه بجرده فذلك لا يحقق العسر العرفي بل اللازم كونه صعبا عليه عند عامة
الناس **ثم** اذا تحققت المشقة والعسر في فعل عرفا يلزم الحكم بدخوله تحت
عمومات نفي العسر والحرج سواء كان من ادنى مراتب العسر والحرج او اعلاها
او متوسطها **فان قيل** ان المجرد صدق العسر عادة يحكم بذلك فلا يرد ما قد

يستشكل

يستشكل من عدم انضباط قدر الحرج المنفي ثم يرجع الى دليل التكليف فان يعارضها منه شيء
اصلا يحكم بانتفائه قطعا وان عارضه وكان اخص منها خص به وان كان بينهما عموم من وجه فتساقطا
يرجع الى القواعد وقد يرجح جانب التكليف باجماع ونحوه ولكن اللازم الاقتصار على القدر الذي
ثبت فيه الاجماع فانه قد يثبت بالاجماع التكليف في شيء مع مرتبة مع المشقة ولا يثبت الاجماع
في مرتبة فوقها فعليك بالاجتهاد التام ومما ذكرنا يظهر سر ما نرى من كلمات الفقهاء من انهم
قد يستدلون بانتفاء حكم فيه ادنى مشقة بانتفاء العسر والحرج ولا يستدلون بها فيما هو اشد
عن ذلك بل اشد به **البحث السادس** قد ظهر مما ذكرنا ان قاعدة نفي العسر والحرج من قبيل
سائر العمومات ويجوز تخصيصها بالمخصصات وان قلنا ان الاصل الاخراج عنه الا بدليل وقد ذكرنا ان بعضهم
قال انه ليس كذلك وهو بعض سادة مشايخنا قال قدس وليس المراد ان الاصل نفي الحرج
وان الخروج عنه جائز كما في سائر العمومات الواردة اما اشتمل قد يقال اختصاص رفع الحرج بهذه
الشريعة فقد ولا يلزم ان تكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج في القدر والفرق بالقلة والكثرة نصف
واما على العموم فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج خلاف
لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله فان الغالب ان صعوبة التكليف المفضية الى الحرج
يبعد عن الطاعة ويقرب عن المعصية لكثرة المخالفة ولان الله تعالى ارحم بعباده وارأف من ان
يكلفهم ما لا يتحملونه من الامور الشاقة وقد قال الله تعالى ولا يكلف الله نفسا الا وسعها
انتهى اقول بل التحقيق ما ذكرنا من كون نفي الحرج والعسر اصلا يخرج عنه بالدليل ولا يلزم
منه مساواة هذه الشريعة لغيرها في الاشتمال على الحرج لان الحرج له مراتب كثيرة منها
ما يقرب الى العجز وعدم الطاقة فيمكن ان يكون المنفي بوجوده في هذه الشريعة بعض مراتبه كما
ذكرنا في البحث السابع فان قيل قلت على ما ذكرت يجوز تخصيص هذه المرتبة ايضا من
تلك العمومات قلت **نعم** ولكن الجواز غير الوقوع والفرق انما هو في الوقوع
وعدمه واما ما ذكره من اجماع المسلمين على نفي الحرج في هذا الدين فالمسلم منه ما كان تكليفا

على الاطلاق او ما يقرب منه ويوجب ضيقا شديدا في غاية الشدة واما ما دونه فلا كيف وقد
عرفت تصريح بعضهم بكون جميع التكاليف الواقعة حرجا وبعضهم بوقوع التكاليف الشديدة في الدين
ومما اجمع عليه المسلمون هو ورود نفي الحرج في الشرع على سبيل العموم لا انه لا خصوصية له واما
من خالفنا فيه لا يجب على الله ما كان من اللطف فبعد اغماض النظر عن مطابقة معنى اللطف والمراد منه
وانه هل هو ما كان لطفا عندنا او في الواقع وان لم ندرك وصيرورته لطفا او نظن عدم كونه لطفا وعن
ان الواجب عليه هل هو اللطف في الجملة او كل لطف نقول انه قد يترتب على امر صعب وضيق
سهولة وسعة كثيرة دائمة اعلى وارفع من هذا الصعب ومقتضى اللطف ح التكليف بالصعب الادنى
للوصول الى السعة الاعلى كان الاب الرؤوف يضيق على ولده بحبسه في المكتب ومنعه عن الاغذية
المرغوبة له لراحته عند الكبر او يقطع اعضائه لدفع الامراض واما ايجاب ذلك لكثرة المخالفة
فهو غير مناف للطف فانه فعل من جانب المكلف ولو اوجب ذلك عدم التكليف لزم ان يكون
مقتضى اللطف عدم التكليف لايجابه المخالفة ولا فرق فيها بين القلة والكثرة مع انا نرى كثرة المخالفة
بحيث تجاوزت حد الحد ولم يوجب الاصل التكليف واما قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا
وسعها فالمراد بالوسع الطاقة كما عرفت مع انه لو اريد منه معنا يقابل الضيق فهو ايضا كما حل
من العمومات الصالحة للتخصيص **البحث السابع** قال السيد السند المذكور
قدس الله نفسه الزكية بعدما ذكر من انتفاء التكليف بما فوق الطاقة من جميع الاديان
وثبوته بالسعة في الجميع اما التكليف بقدر الطاقة والمراد بكون التكليف السعة ما لم
يصل الى الامتناع العقلي او العادي فلم يقع التكليف به في شرعنا لقوله تعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله ص دين محمد حنيف وقوله ص بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقد
وقعت في الشرايع السابقة لقوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من
قبلنا وقوله سبحانه والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار في بيان التكليفات

الشاقة

الشاقة التي كانت على بني اسرائيل وهل كان التكليف بالقياس اليهم حرجا ام لا او هي بالنسبة الينا
كذلك والظاهر الاول لان حديث المعراج وقول موسى ع لنبينا ان امتك لا يطيق ذلك
يؤيد الثاني وما في الاخبار من بيان بسطة الاولين في الاعمار والاجسام وشدة قوتهم وطاقتهم
على تحمل شدائد الامور مما يعاضده وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل وانما تختلف الحال بحسب
اختلاف اهلها فما هو حرج بالقياس الينا لم يكن حرجا حينئذ شرعي ولكن لا نلتزمان بنفي الحرج
في هذا الدين كما هو المدعى لانه يرفع الاغلال والاصار ونحو ذلك انتهى قوله نعم
اما التكليف بما فوق السعة ما لم يصل الى الامتناع العقلي فلم يقع التكليف به في شرعنا
ان اراد بعض مراتبه وهو ما كان في غاية الشدة وله استمرار ودوام فله وجه وان اراد مطلقه
فممنوع وما استدل به عمومات قابلة للتخصيص كما بينا قوله وقد وقعت في الشرايع السابقة
وهو كذلك والفرق بين ساير الشرايع وبين شرعنا على القول بوقوع بعض مراتبه
في شرعنا ايضا باعتبار المراتب او باعتبار بعض الاصناف الخاصة فالمراد بقوله تعالى
لا تحملنا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا اي امرا حملته او جعلت مثله عليهم لا مطلق الاصر وكذا
في الاغلال المخصوص بالاغلال التي كانت عليهم او بينا بعينها **البحث الثامن** على
اختلاف العسر والحرج بالنسبة الى الاعصار والامصار كما على اختلافهما بالنسبة الى الاشخاص
والاحوال كما انه يكون شيئا عسرا او حرجا بالنسبة الى شخص دون اخر كالقوي والضعيف
او بالنسبة الى حال دون حال كالشاب والهرم والصحيح والمريض كذلك يكون شيئا عسرا او حرجا
في زمان دون زمان او بلاد دون اخر باعتبار التعارف والتداول وحصول الملائمة وعدمه
البحث التاسع اعلم ان المستفاد من ادلة نفي العسر والمشقة انهما موجبان
للتخفيف وذلك يتحقق في موردين احدهما انهما يوجبان حكمنا بالتخفيف من الله سبحانه
وكون ما فيه المشقة تكليفا لنا لعموم ادلة نفيها وهذا يكون في كل مورد لم يتحقق دليل معارض
لذلك العموم واما ما تحقق فيه الدليل المعارض فيحكم فيه بمقتضى التعارض وان ثبت

قلت انما اوجبنا التخفيف من الله تعالى بمعنى ان العسر والمشقة يوجبان في الواقع ان يخفف الله
سبحانه الحكم بحيث ينتفي عنه المشقة كما هو مستفاد من قوله سبحانه لا يريد بكم العسر وما جعل عليكم
في الدين من حرج ومن رأفة الله سبحانه بالنسبة الى عباده ومن عدم الاحتياج له حتى يحمل عباده
المشقة بل كل ما كلفهم فانما هو لمصلحتهم ولازم ذلك ان يكون التخفيف في كل مورد لم يستحق المشقة
مرتبة عظيمة يسهل معها تحمل تلك المشقة واما اذا كان كل ذلك بمقتضى اللطف والرأفة المجمل
ولهذا تخصص العمومات ووقعت التكاليف الشاقة في الشريعة المتقدمة وثانيهما انهما اوجبا
وقوع التخفيفات الثابتة من الشريعة المطهرة واشتمالهما لاسباب الرخص الواردة في الشريعة
الغراء والذي للفقيه في الاول ووظيفة المتكلم فيه هو الجواب بنفي العسر والمشقة للتخفيف بالاستعمال
الاول واما الثاني فلا يترتب عليه للفقيه كثير فائدة اذ بعد ثبوت الحكم من الله سبحانه جل
شانه لا جدوى كثيرا في درك انه للتخفيف ودفع المشقة وقد ذكر شيخنا الشهيد قدس سره في قواعده كثيرا
من جزئيات قاعدة نفي المشقة وايجاب اليسر ولكنه انما ذكرها على الاستعمال الثاني اعني انه ذكر احكاما
كثيرة ثابتة من الشرع مناسبة لان يكون شرعها للتخفيف والرخصة وهذا وان لم يكن في ذكرها
كثير فائدة الا للمتكلم في فروعها التي هي من شان الكتب الفقهية ولكنا نذكر ملخص ما ذكره تبركا
بكلامه وتكثيرا للفائدة قال ما ملخصه المشقة موجبة لليسر وهذه القاعدة يعود اليها
جميع رخص الشرع كاكل الميتة في المخمصة ومخالفة الحق للتقية عند الخوف على النفس او البضع او المال
او العرض او بعض المؤمنين بل يجوز اظهار كلمة الكفر عند التقية ومن القاعدة شرعية التيمم
عند خوف التلف من استعمال الماء او تلف حيوان او مال ومنها ابدال القيام عند التعذر
في الفريضة ومطلقا في النافلة وصلوة الاحتياط غالبا ومنها قصر الصلوة والصوم ومنها
المسح على الراس والرجلين باقل مسماه ومن ثم ابيح الفطر جميع الليل بعد ان كان حراما بعد النوم
ومن الرخص ما يختص كرخص السفر والمرض والاكراه والتقية ومنها ما يعم كالقعود في النافلة
واباحة الميتة عند المخمصة نعم عند نافي السفر المحظور ومن رخص السفر ترك الجمعة وسقوط

القسم

التخفيف

٢٣ وسقوط القسم بين الزوجات لو تركهن بمعنى عدم القضاء لها بعد عوده وسقوط القضاء للمختلفات واستحب
٢ بعضهم ومن الرخص اباحة كثير من محظورات الاحرام مع الفدية واباحة الفطر للحامل والمرضع
٢ والشيخ والشيخة وذوي العطاش والتداوي بالنجاسات والمحرمات عند الاضطرار وشرب الخمر
لاساغة اللقمة واباحة الفطر عند الاكراه عليه مع عدم القضاء ولو اكره على الكلام في الصلوة فوجهان
ومنها الاستنابة في الحج للمعضوب والمريض المايوس من برئه وخائف العدو والجمع بين الصلوتين في السفر
والمرض والمطر والوحل والاعذار بغير كراهية ومنها اباحة نظر المخطوبة الجنبية واباحة اكل مال الغير
مع بذل [illegible] مع الامكان ولا معها مع عدم عند الاشراف على الهلاك ومنها العفو عما لا يتم الصلوة
فيه منفردا مع نجاسته وعن دم القروح والجروح الذي لا يرقا ثم التخفيف قد يكون لا الى بدل كقصر
الصلوة وترك الجمعة وصلوة المريض وقد يكون الى بدل كفدية الصائم وبعض المناسك في بعض المسائل
والرخصة ولا تأتي لا الى بدل والمشقة الموجبة للتخفيف هي ما ينفك عنه العبادة غالبا اما ما لا ينفك
عنه العبادة فلا كمشقة الوضوء والغسل في البرودات واقامة الصلوة في الظهيرات الصيفية في شدة
الحر وطول النهار وسفر الحج ومباشرة الجهاد اذ مبنى التكليف على المشقة ومنه المشاق التي تكون على
جهة العقوبة على الجرم وان ادت الى تلف النفس كالقصاص والحدود بالنسبة الى المحل والفاعل وان كان
فربما يعظم الله باستيفاء ذلك من غريمه والضابط في المشقة ما تقدره الشارع وقد اباح الشرع
حلق المحرم للقمل كما في قصة كعب بن عجرة واقر النبي عمرا على التيمم لخوف البرد فليعتبر بها المشاق
في باقي محظورات الاحرام وباقي مسوغات التيمم وليس مضبوطا بالعجز الكلي بل ما فيه تضييق على
النفس ومن ثم قصرت الصلوة وابيح الفطر في السفر ولا كثير مشقة فيه ولا عجز غالبا ويجوز
الجلوس في الصلوة مع مشقة القيام وان امكن تحمله على عسر شديد وكذا يختلف مراتبه ويتبع
التخفيف في الصعود كما يتبع في العبادات ومراتب العدم بينها ثلث احدها ما يسهل اجتنابه
كبيع اللاتيح وهذا لا تخفيف فيه وثانيها ما عسر اجتنابه وان امكن تحمله بمشقة كبيع البيض
في قشره وبيع الجدار وفيه الاس وهذا دفع عنه تحقيقا وثالثها ما يتوسط بينهما كبيع الجوز

واللون في القسر كالاحجار والاعيان الغالية بالوصف ومنه الاكتفاء بظاهر الصبرة المتماثلة ومن
التخفيف شرعية خيار المجلس ومنه شرعية المزارعة والمساقاة والقراض وان كان معاملة
على معدوم ومنه اجارة الاعيان فان المنافع معدومة حال العقد ومنه جواز تزويج المراة
من غير نظر ووصف دفعا للمشقة اللاحقة للاقارب ومن ذلك شرعية الطلاق والخلع
والمبارات دفعا للمشقة المقام على الشقاق وسوء الاخلاق وشرعية الرجعة في العدة غالبا
لسهولة ولم يشرع في زيادة على المرتين دفعا للمشقة عن الزوجات ومنه شرعية الكفارات في الايمان
والحنث ومنه التخفيف عن الرقيق بسقوط كثير من العبادات ومنه شرعية الدية لا عن
القصاص مع التراضي كما قال ـــ تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة انتهى ما اردنا
نقله من كلام المحقق وهو كما ترى في التخفيفات الثابتة من الشرع وبعد ثبوتها منه لا فائدة
كثيرة في بيان كونها تخفيفا او لا **فائدة** قد اشتهر بين الاصحاب ان الاحكام تابعة
للاسماء قيل معناه انه ينتفي الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم وليس المراد انتفاء الحكم بانتفائه
مطلقا ولو بدليل اخر فان التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب وهو
ليس بحجة ولا يلزم ذلك امكان اثبات الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب قال ـــ فلو
لو كان لتسوية الحالتين في الحكم اية او رواية او اجماعا كان حجة ولم يكن منافيا لتبعية
الحكم للاسم فكذا اذا كان استصحابا فانه دليل شرعي يجب الحكم بمقتضاه وهو التسوية
بين الحالتين في الحكم فان قلت ـــ لو كان الاستصحاب حجة مع زوال الاسم كان الحكم
ثابتا مع التسمية وبدونها فاي فائدة في التبعية التي ذكروها قلت فائدة التبعية
تظهر في الحالة السابقة على مورد النص كالحصرم بالنسبة الى العنب وفي الحالة اللاحقة
مع تبدل الحقيقة وبالجملة لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم لعموم المقتضي وانتفاء
ما يصلح دليلا للاشتراط ولذا ترى الفقهاء يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقا

والدقيق بعد صيرورته عجينا والعجين بعد صيرورته خبزا وهكذا حكم القطن بعد ان يصير غزلا
والغزل بعد ان يصير ثوبا وكذا حكم الطين بعد صيرورته لبنا بل اللبن بعد صيرورته خزفا
واجرا لا الاسم في ذلك كله ليس باقيا قطعا وايضا لو لم يحبس الكلب ثم صار ترابا فانه
يبقى على نجاسته ولا يطهر بزوال التسمية وارتفاع وصف العينية وليس الا استصحاب الحكم
اعني النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب اقول ـــ ما ذكروه في
مرادهم من تبعية الحكم للاسماء صحيح فانه ليس المراد منه انه يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الاسم
حتى يكون معارضا لدليل اخر دل على ثبوته حال انتفاء الاسم ايضا بل المراد ان الحكم الثابت
بواسطة هذا الاسم ومن جهة هذا الاسم ينتفي بانتفائه وذلك لا ينافي ثبوته بدليل اخر اصلا
واما ـــ ما ذكروه من امكان اثبات الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب فيجمع عليها عدم تعيين
موضوع الحكم فاذا كان الشارع جعل موضوع الحكم شيئا مسمى باسم فاذا انتفى الاسم ينتفي الحكم
لانتفاء الموضوع فكيف يمكن الاستصحاب ولذا انهم لا يستصحبون نجاسة الكلب بعد صيرورته
ملحا او العذرة بعد صيرورتها دودا او ترابا او النطفة حيوانا والتراب من شرط جريان الاستصحاب
عدم كون الحكم معلقا على شيء غير متحقق في الحالة اللاحقة فاذا علق الشارع حكما على اسم مقيدا
به فكيف يمكن استصحابه بعد انتفائه ويستفاد ذلك من موثقة عبيد بن زرارة عن الصادق
في الرجل باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال ـــ اذا
تحول عن اسم الخمر فلا باس به فان قلت ـــ نقلتم ان الحكم على الاسم ليس من جهة
الاسم نفسه بل من جهة الحقيقة التي يدل ـــ الاسم عليها ولازم ذلك انتفاء الحكم بانتفاء
الحقيقة لا بانتفاء الاسم وعلى هذا فاذا انتفت الحقيقة يستصحب كما في المثال الحنطة والقطن
قلت ـــ لا نفهم المراد من انتفاء الحقيقة فان اريد منه انتفاء الاثار والخواص التي لها كما قيل
في دفع الاشكال عدم استصحاب الحنطة لما صارت رمادا واستصحابها اذا صارت دقيقا
فيلزم عدم استصحاب نجاسة اللبن اذا تبدل بالجبن او الاقط والماست وعدم استصحاب النجاسة

الغرضية الحاصلة للعصير بتوهم نجاسته فيه اذا صار دبسا وعدم استصحاب الحرمة اذا
عنبا الزبيب لتبدل الحقيقة بهذا المعنى مع ان الكل متفقون على حجية الاستصحاب في هذه المواضع وكذا
ان اريد تبدل الحقيقة العرفية فان حقيقة الحصرم غير حقيقة العنب عرفا وحقيقة اللبن غير حقيقة
الاقط عرفا وان اريد بانتفاء الحقيقة انتفاء التسمية فهو متحقق في الجميع وان اريد امر اخر
فليبينه حتى ننظر فيه فيما ذكر من ان فائدة التبعية انما يظهر في الحالة اللاحقة بعد تبدل
الحقيقة لا يتحقق له قدر مضبوط مطرد ومن هذا يظهر ما في قوله لا يشترط في الاستصحاب
بقاء الاسم ولذا تراهم يستصحبون حكم الحنطة فانه لو لم يكن شرطا لم لا يستصحبون حكم العذرة بعد
التبدل فان اجاب بعدم تبدل الحقيقة في الاول وتبدلها في الثاني قلنا فلم يستصحب
نجاسة اللبن الجبن والحصرم العنب والتحقيق ان تعليق الشارع الحكم على الاسماء في نص او دليل اخر يدل
على اختصاص الحكم الثابت منه بالمسمى بهذا الاسم بمعنى انه المحكوم عليه بهذا الدليل فقط لا بمعنى
دلالته على انتفائه من غير المسمى فلا يعارض ما يدل على ثبوته بعد انتفاء التسمية ايضا ولكن
الاستصحاب لا يدل على ثبوته بعد انتفائها مطلقا بمعنى لا يجري الاستصحاب لان تعليق الشارع الحكم
على اسم يجعله متعلقا به ينفي الموضوع بعد انتفاء الاسم ولذا لا يستصحب نجاسة الكلب والعذرة
بعد صيرورتهما ملحا وترابا واما استصحاب نجاسة الحنطة والقطن والحصرم فلانه لم يعلق الشارع
الحكم على اسم الحنطة والقطن اصلا وليس هنا حكم معلق على ذلك بل يتبع احكام احد افراده
ذلك وليس موضوع النجاسة الثابتة من الشرع الحنطة من حيث هي حنطة ولذا لو قال
لا تدخل البيت ما دام فيه حنطة يجوز دخوله اذا تبدلت بالخبز ولذا لو نذر احد ان يصوم
ما دام في بلدة القطن لا يستصحب وجوبه بعد صيرورته غزلا وهكذا والحاصل ان في مثال
الحنطة وامثالها لم يعلق حكم شرعي على اسم الحنطة وهو السر في عدم الاستصحاب لا عدم تبدل
الحقيقة ولا عدم اشتراط الاستصحاب ببقاء الاسم ومما ذكرنا يظهر ما ذكره جماعة وهو
الحق الموافق للتحقيق من الفرق بين الاعيان النجسة وبين المتنجسة في جهة استصحاب النجاسة

بعد الاستحالة

بعد الاستحالة في الثانية وعدمها في الاولى وهو باق في صحته من الاستشكال في الفرق بين الحنطة النجسة
اذا صارت دقيقا او خبزا بينها اذا صارت رمادا وبين اللبن النجس اذا صار اقطا وبينه اذا شرب به حيوان
ماكول اللحم فصار بولا او لحما فانهم يقولون بحجية الاستصحاب في جميع تلك المواضع ويحكم بالنجاسة الا اذا دل
دليل اخر من اجماع او نحوه على الطهارة لعدم كون الحكم الشرعي فيها معلقا على الاسم وبعدم صحة
الاستصحاب في كل ما كان الحكم معلقا على الاسم كالكلب اذا صار ملحا ونحوه فيحكمون بالطهارة الا اذا دل
دليل اخر على النجاسة واما من لم يتفطن بذلك ولم يفرق بين النجس والمتنجس في ذلك المقام
فقد يقع في حيص وبيص فتراه يحكم بطهارة الخشب بصيرورته فحما وبطهارة الحنطة بصيرورتها
رمادا ولا يحكم بها بصيرورتها خبزا ويعتذر بتبدل الحقيقة في الاول دون الثاني
ويقول ان المراد بتبدل الحقيقة تبدل الاثار والخواص ويلزم الحكم
بطهارة الحصرم اذا صار عنبا واللبن اذا صار اقطا مع انه لا يقول به ولو قال بعدم
تبدل الحقيقة هنا قلنا لا نفهم المغايرة في الحصرم والعنب واللبن والماست والمتخلل في
الخشب والفحم **عائدة** اعلم ان من الامور الموجودة في الخارج ما يمكن ان يكون المقتضي
لوجوده في زمان او حال مقتضيا بعينه لعدمه في الزمان او الحالة الثانية من غير حاجة الى مقتض
اخر ومنها ما ليس كذلك قطعا بل اذا وجد يحتاج عدمه الى علة وارادة علية
مزيلة اياه وان شئت قلت من الامور ما لا يكفي وجوده في زمان او حال لوجوده في زمان
اخر او حالة لولا المانع والرافع بل يحتاج وجوده ثانيا الى مقتض ثانوي ومنها ما يكفي وجود
اولا لوجوده ثانيا لولا المانع فالاول كالاذن والتوكيل ونحوهما فانه يمكن ان يكون المقتضي
لوجوده في زمان او حال مقيدا بذلك الحال او الزمان مشروطا به فينتفي بانتفاء الحالة او الزمان
ولا يكفي وجوده في الاول لوجوده في الثاني ولو لم يحدث مانع ورافع وهي بل لا يمكن
ان يوجد الا محدودا والثاني كالسواد والعلم والجهل واليبوسة والرطوبة والجلوس
وامثال ذلك فانها لا يمكن ان يوجد اولا يوجد محدودا بان يتحقق سواد محدود الى زمان

او حال او علم بكذا لم يرتفع بعد انقضاء الزمان او الحال ولو لم يطرأ عليه مزيل او رافع او يتحقق الخلو
لكذا واما الثاني — كالامر اجلس ساعة فهو مقتضي لتحقق وجوب الجلوس المحدود دون
نفس كل الجلوس والوجوب من قبيل الاول وكذا الحال في الامور الشرعية من الاحكام الشرعية
والوضعية فان منها ما لا يقتضي وجوده في زمان بقاءه في اخر لولا المزيل ومنها ما يقتضيه
فلا يرتفع الا برافع فالاول — كالوجوب والتحريم ونحوهما والثاني كالطهارة والنجاسة والحدث
والرقية وامثالها فان وجوب شيء في زمان او حال او حرمته لا يقتضي بقاء الوجوب او الحرمة
في زمان اخر او حال وان لم يطرأ مزيل او رافع بل يحتمل ان يكون المتحقق اولا هو الوجوب المقيد بخلاف
الطهارة وامثالها فان وجودها في زمان كاف في ايجاب بقائها في زمان بعده لولا ورود
الرافع عليها ولا يحتمل ان يتحقق اولا محدودة لا اقول — انها مثل العلم والسواد
ونحوهما اي لا يجوز ان يكون كذلك ولا يحتمل ورود تنوعها محدودا عقلا بل اقول — انه وان جاز
ذلك في تلك الامور الشرعية عقلا ولكن بالتتبع والاستقراء في ادلة الاحكام واخبار سادات الانام
وكلمات العلماء الاعلام ومن لاحظ طرق تفهيمهم وتبيينهم ان هذه الامور كلها مطلقة فانا نعلم بالاجماع
على ان الحدث اذا تحقق في زمان يكون باقيا بعده ما لم يحدث علة رافعة له وحدوثه في الزمان
الاول — مقتض لبقائه في الثاني لولا حدوث الرافع له وكذا النجاسة والملكية ونحوهما
وهذا العلم — حاصل من تتبع الادلة والفتاوى واستقراء جزئيات الموارد انتهى
فيظهر الفرق بين هذين القسمين في الاستصحاب فان ما كان من الثاني يمكن استصحابه وبعد وجوده
لا يعارضه استصحاب حال عقل بخلاف ما كان من الاول فانه اما يعلم ان المقتضي لوجوده في الاول
انتفاه مقيدا بوقت او حال كحرمة ماذون ساعة او يجب عليك كذا مرة او بالاكراه
كحرمة ماذون دائما او يجب عليك ابدا او انتفاء مطلقا كحرمة ماذون او يجب عليك
كذا ففي الاول — لا يمكن الاستصحاب وفي الثاني يمكن وان حصل الشك لمعارض ولا يعارضه
استصحاب حال عقل وفي الثالث يمكن الاستصحاب وان كان ولكن المعارض ايضا ويلزم فيه انه لو لم

يعلم حال المقتضي

يعلم حال المقتضي باي نحو من الانحاء الثلاثة يرجع الى ان الاصل في وجود شيء في او حال او وجود
بشرط الوصف حتى لا يصح استصحابه او ما دام الوصف حتى يصح تحقيقه في الاصول — واما ما كان
من القسم الثاني فلا يتصور فيه هذه الاقسام بل يستصحب دائما الا ان يقطع بوجود المزيل او الرافع
له من غير معارضة استصحاب حال عقل له ايضا **فائدة** قد اشتهر بينهم ان الاستصحاب لا يكون الا مع
دليل اصلا لا خاصا ولا عاما ولا مطلقا ولا مقيدا ولا منطوقا ولا مفهوما وقيل استصحاب
الحكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص للعمومات والتحقيق المقام ان العمومات
المعارضة للاستصحاب على ثلاثة اقسام **احدها** العمومات الدالة على المزيلة والرافعة نحو ما
يراه ماء المطر فقد طهر وما اشرقت الشمس عليه فقد طهر فانه معارض لاستصحاب النجاسة ولا
شك ولا خلاف في عدم معارضة الاستصحاب لها وامثالها وفي انه لا يترك الاستصحاب بها
وتخصيص عمومات عدم نقض اليقين بالشك بهذه العمومات وتقدم عليها اجماعا بل لو قلنا بان المعارض
للعمومات الاستصحابات الجزئية الخاصة دون عمومات عدم نقض اليقين بالشك تقدم العمومات مع
عمومها على الاستصحاب مع خصوصيته بالاجماع لان الاستصحاب وان كان خاصا ولكن بازاء
هذا العموم في كل مورد استصحاب خاص معارض له فلو قدم الجميع لخرج العموم بالمرة والخاص في مثل ذلك
ليس مقدما على العام بالاطلاق بل المرجع الى المرجحات الخارجية كما اذا قال — احد
كل ما في البيت لعمرو فانه يخصص بقوله هذا الشيء مما في البيت لزيد اما لو قيل هذا لزيد
وهذا لبكر وهذا لخالد الى اخر ما في البيت لا يخصص العام الاول — بكل خاص لاستلزام
لغويته بل يرجع الى المرجحات **وثانيها** العمومات المثبتة بحالة عدم العلم ونحوه مثل
كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكل شيء حلال — حتى تعلم انه حرام ونحو ذلك في معارض
النجاسة او الحرمة الاستصحابية ولا خلاف ايضا في عدم معارضتها للاستصحاب وتقدم الاستصحاب
عليها لان الحكم فيها بالطهارة او الحلية مقيد بعدم العلم والمفروض انه قد حصل العلم وخرج
عن الموضوع فلا تشمله العمومات والحاصل ان المستفاد منها الطهارة في وقت ما هو قبل

حصول العلم فلا يفيد اذ احصل العلم وان انتقض هذا مع ان بالاستصحاب علمت الطهارة وثالثها
العمومات المطلقة نحو الماء طاهر او كل شيء طاهر ونحو ذلك فيفيد تقديم الاستصحاب عليه معللا بان الاستصحاب
خاص والخاص بل ان كان خاصا مقدم على العام وان كان حديثا او كتابا قال فان قيل مرجع
الاستصحاب الى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك فهذا عام لا خاص قلنا
الاستصحاب في كل شيء ليس الا ابقاء الحكم الثابت له بهذا المعنى خاص بذلك الشيء لا يتعداه الى
غيره وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه وارد في طريق الاستصحاب وليس نفس الاستصحاب
المستدل به والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة ولا يلزم ان لا يوجد في الادلة الشرعية
دليل خاص اصلا اذ كل دليل فهو ينتهي الى ادلة عامة هي دليل حجية وليس عموم قولهم لا ينقض
اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم قوله نعم ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا بالقياس الى احاد الاخبار المروية فكما ان ذلك لا ينافي كون الخبر خاصا اذا اختص مورده
بشيء معين فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابلة الاصول
والعمومات الدالة على طهارة الاشياء وحليتها وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل
على برائة الذمة من الاصل والعمومات انتهى اقول ان النجاسة الاستصحابية في مورد خاص
مدلول لعدم نقض اليقين بالشك لانه يوجب النجاسة ما لم يثبت حجيته من الشرع فافراد نقض
اليقين بمنزلة افراد الاخبار وما يثبت منها من الحكم المستصحب بمنزلة مدلول الاخبار ولا
ينقض بالشك الذي معناه حجيته عدم نقض اليقين بمنزلة ان النبأ الذي مفادها الاخبر
عدل حجة فما ذكره من ان احاد الاستصحاب دليل حجية مطلق الاستصحاب الذي يندرج تحته
الاستصحابات الجزئية صحيح وكذا ما ذكره من ان العبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة
الادلة غير صحيح لان التعارض بين الشيئين عبارة عن التنافي بين مدلوليهما اما بين خصوص
المدلولين او بين عموم احدهما وخصوص الاخر او بين عمومهما سواء كان احدهما دليلا لشيء
معارض مع اخر ام لا ولا يخفى ان قوله الشك لا ينقض اليقين بالشك معناه عدم جواز

نقض شي

نقض شيء من افراد اليقين الذي منها نجاسة الماء مثلا بالشك ولازم الحكم بنجاسته وعموم هذا
مناف بالبديهة لعموم كل ماء طاهر لعدم جواز العمل بالعمومين فقطعا يتعارضان ولا بد بينهما من الرجوع
الى قواعد التعارض وكون الاول دليل حجية الاستصحابات الخاصة لا يوجب رفع التعارض
او اغماض النظر عن تعارضهما فان قلت هذا كله ولكن يكون استصحاب النجاسة هذا الفرد من
الماء الذي هو مدلول ادلة الاستصحاب اخص من قوله كل ماء طاهر فهو موجب لتخصيصه فيختص
كل ماء طاهر بغير ذلك الماء فلا يكون معارضا للدليل هذا الاستصحاب ايضا قلنا صلاحية تخصيص
هذا الاستصحاب الخاص لذلك العموم انما هي بعد ثبوت حجيته ولا فلا شك انه لا يوجب تخصيصا
وحجيته فرع شمول دليل حجية الاستصحاب وشموله لم يعد علاج التعارض بين هذا الدليل وبين
عموم كل ماء طاهر وترجيح ذلك وعدمه لم يتحقق بعد فلا يعلم شموله فلا يصلح للتخصيص فان
عدم نقض اليقين مع هذا العموم في مرتبة واحدة من الحجية ثابتة حجيتهما بطريق واحد فلا بد من
رفع التنافي بينهما حتى يعلم ما يندرج تحت كل واحد منهما ولا يرد مثل ذلك في دليل حجية
الاخبار لان المعارض للخبر الخاص ان كان خبرا اخر فشمولهما الى دليل حجية الاخبار واحدة في
كل منهما يقتضي تخصيص الدليل الاخر وهو موجب لطرحهما معا فهذا بعينه حكم تعارضهما
بنفسهما وكذا اذا كان تعارضهما بالعموم والخصوص مطلقا او من وجه وان كان المعارض له شيء
اخر كاجماع منقول او شهرة فكما تعارض ذلك الشيء دليل حجية الخبر كذلك
تعارض ذلك الخبر دليل حجية هذا الشيء وبعد علاج تعارضهما يكون الحاصل بعينه ما
يحصل من علاج تعارض الخبرين بلا تفاوت وهذا هو السر في عدم التفات الفقهاء الى تعارض
معارضات الخبر مع ادلة حجيته بخلاف تعارض العمومات مع ادلة الاستصحاب هذا كله على فرض
تسليم منافات الاستصحاب مع قوله كل ماء طاهر والا فالحق عدم المنافات ايضا لان
مقتضى الاستصحاب الخاص وكذا مقتضى ادلة حجيته عدم نقض اليقين بمجرد الشك بمعناه ان
في كل مورد كانت نجاسته يقينية وشككت في بقائها فلا تنقض اليقين بمجرد هذا الشك وحكم

كلما مشكوك الطهارة ليس مستند الى الشك بل الى الامر بظهوره بعلمه وكذا حكمنا لانه مستند الى
هذا القول من الامام ع لا الى الشك فان قلت لازم ذلك طرح الاستصحاب اذ اثبات
ذلك اما على عدم التعارض فقط واما عليه فلا تعارض الطهورات مع ادلة الاستصحاب بالعموم من
وجه ولازم طرحها والترجيح للاصل ومقتضاه انه اذا تنجس التراب مثلا لا يستصحب
نجاسته لعموم جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا واذا تنجس بول ما يؤكل لحمه لم يستصحب
نجاسته لعموم الطهورات بول ما يؤكل لحمه ونحو ذلك مع ليس كذلك قلنا نعم كان كذلك لو لم يكن
مرجح للاستصحاب بما ذكرنا في الفائدة السابقة من القطع بان النجاسة متى جعلت في شيء
لا يحكم بانتفائها الا مع حصول العلم بطرو المطهر مرجح لاستصحاب النجاسة وكذا في كل امر
كان من قبيل النجاسة واما ما لم يكن كذلك فلا لزوم بترجيح الاستصحاب فيه نعم لو قال
صم وقلنا بان الامر لطلب الماهية المطلقة فمقتضى استصحاب وجوبه بعد صوم يوم ايضا ولو ورد
ولا يجب صوم تعارض ذلك مع الاستصحاب المذكور كان يقول بتقديم الاستصحاب ثم لا نتوهم
مما ذكرنا انه يجب الحكم بنجاسة الاعيان النجسة ذاتا بعد الاستحالة ايضا لعدم ورود ما علم
كونه مطهرا لان النجاسة كما ترتفع بورود المطهر كذا ترتفع بانتفاء موضوعها عن الخارج وههنا
كذلك

فائدة

من القواعد المشهورة بين كثير من الفقهاء حمل افعال المسلمين واقوالهم
على الصحة والصدق وتحقيق المقام فيها من المهمات ولا بد اولا من بيان الماخذ فيها واعلم
اولا انه لا اشكال في وجوب حمل فعل المسلم على الصحة في الجملة وقوله كذلك على الصحة والصدق بمعنى
ان الامر في بعض الموارد الكلية كذلك وقد دلت الاخبار في جملة من المواضع بذلك ومنها ما انعقد
عليه الاجماع ايضا كما انا نقول في قبول قول ذي اليد في الطهارة والنجاسة و
التذكية ونحو ذلك وكذا في قاعدة كل ذي عمل مؤتمن في عمله وكذا في قبول رواية الثقة
الخالية عن المعارض في الاحكام وقبول الشهادة في الجملة في موارده وقبول
اقرار العقلاء على انفسهم وتصديق المراة فيما يتعلق بنفسها والبناء فيما يوجد في اسواق المسلمين

من اللحوم

من اللحوم والجلود على المذكى والاشياء الموجودة في ايديهم على الطهارة وامثال ذلك وهي كثيرة جدا
ولا كلام لنا في تلك الجزئيات في ذلك المقام فانها امور حقيق بنا ذكر كل منها في موضعه من الفقه
استدلالا وردا ولا يجب ان يكون بناء تلك الجزئيات على القاعدة الكلية في حمل افعالهم واقوالهم
على الصحة والصدق كما ياتي وانما المقصد هنا النظر في انه هل يثبت تلك القاعدة على سبيل
الكلية حتى يكون اصلا ومرجعا في جميع تلك الجزئيات ولا يخرج عنه الا بدليل فكل موضع لم يكن فيه
رادع عن الاصل يتبع فيه هذه القاعدة ام لا حتى يحتاج في كل مورد مورد الى دليل اخر وعلى هذا
فلا يصح لنا التمسك في هذه القاعدة بالاجماعات والادلة المختصة بتلك الموارد الجزئية بل لا بد
من الدليل العام فلاجل ذلك لا نذكر في مقام الاستدلال الادلة التي جهة اختصاص بمورد
خاص نعم في مقام التمسك بالاستقراء يظهر القاعدة لهذه الادلة الخاصة وياتي الكلام
فيها اذا عرفت ذلك نقول ان المتمسك يستندون فيها الى الاجماع والكتاب والسنة
اما الاجماع فلانا نرى العلماء على ذلك متفقين في كل الاعصار والامصار وهذه قاعدة
مسلمة مشهورة بينهم يبنون عليها كثيرا من الاحكام اما الكتاب فقوله عز شانه
واجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم الاية واما الاخبار فكثيرة جدا من الصحاح
وغيرها المنجبرة بالعمل منها المرسلة عن الحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع قال
قال امير المؤمنين ع في كلام له ضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك ما يغلبك منه
ولا تظن بكلمة خرجت من اخيك سوءا وانت تجد لها في الخير محملا ومنها رواية المعلى
بن خنيس عن ابي عبد الله قال قلت له ما حق المسلم على المسلم قال له سبع
حقوق واجبات ما منهن حق الا وهو عليه واجب ان ضيع منها شيئا خرج من ولايته
وطاعته ولم يكن لله فيه من نصيب الى ان قال السابع ان يبر قسمه ويجيب دعوته
ويعود مريضه ويشهد جنازته ومنها رواية الشافي عن ابي عبد الله ع قال حق المسلم
على المسلم ان لا يشبع ويجوع الى ان قال فاذا اتهمه انماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء

ومنها رواية ابي المأمون الحارثي قال قلت لابي عبد الله ع ما حق المؤمن على المؤمن
قال من حق المؤمن على المؤمن المودة له الى ان قال وان لا يكذبه الى ان قال
واذا اتهمه انماث الايمان في قلبه كانماث الملح في الماء ومنها المرسلة عن عمر بن يزيد قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول من اتهم اخاه فلا حرمة بينهما ومن عامل اخاه بمثل ما عامل
به الناس فهو بريء مما ينتحل ومنها رواية ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
الى ان قال ولا يقبل الله من مؤمن عملا وهو مضمر على اخيه المؤمن من سوء الى غير
ذلك من الاخبار التي لعله يذكر بعضها في محل ما يأتي ومما يستدل على القاعدة المذكورة ايضا
الاستقراء فان تتبع احكام جزئيات الافعال من عبادات الناس ومعاملاتهم واعمالهم واقوالهم
وطهاراتهم ونجاساتهم وصلواتهم وشهاداتهم يعطي ان الحمل على الصدق والصحة قاعدة كلية
من الشرع ثابتة واللازم في تحقيق المقام ان ننظر فيما يحصل من تلك الاخبار وساير الاخبار الواردة
في ذلك المقام مما يوافق تلك الاخبار او يعارضها حتى يتضح حق المقال فههنا مقامات
المقام الاول فيما يحصل من الاخبار فنقول المحصل من الاخبار المتقدمة مما يتعلق
بالمقام امور سبعة الاول وجوب حمل وضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك منه ما يغلبك
اي ما يغلبك عن حمله على الاحسن ومعنى غلبته ان يكون بحيث لا يمكنك معه الحمل على الاحسن
ومرجعه الى ان تعلم غير الاحسن وفي قوله ما يغلبك لما يرجح خلاف الاحسن ان يوجب
الظن به وان لم يبلغ حد العلم احتمالا اقوى الثاني وجوب عدم اتهامه والثالث وجوب
قبول قسمه والرابع وجوب عدم اظهار السوء على الناس ولازمه عدم تجويز
الكذب عليه فيما يخبر عنه وعدم تجويز الفساد والبطلان عليه فيما يفعله والخامس ان
المؤمن وحده يجب العمل بمقتضى اقواله والسادس وجوب عدم ظن السوء بالكلية بظنها
اخوله عدم تكذيب المؤمن والمراد بعدم اظهار السوء عدم العمل بمقتضاه ويمكن
فقد يخرج الاخبار عن بحث الاختيار ويكل بالاتهام وعدم ظن السوء ثم الاخيرا ان
لا يفيدان

لا يفيدان شيئا في المقام لان عدم ظن السوء وعدم التكذيب اعم من ظن الخير بل الحمل عليه
ومن الصحيح بتعيين محمل اخر فيهما مع اغماض النظر عن ضعف جميع الاخبار الدالة عليها
او بعضها وعدم ثبوت جابر لها من العمل والشهرة ان غاية حمل الاخ فيها على الاخ في الاسلام او الايمان
وحمل الايمان على المطلق التشيع وان دلت الاخبار الدالة عليها على لزوم حمل فعل المسلم او المؤمن
مطلقا كما هو موضوع تلك القاعدة على الصحة والصدق الا ان بازاء تلك الاخبار اخبار اخر
موجبة للتقييد في الموضوع ودالة على انه ليس بابا على الاطلاق فلا يجب حمل كل فعل مسلم او مؤمن او قوله
على الصحة والصدق كموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال قال من عامل الناس فلم يظلمهم و
حدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت
اخوته قال صاحب الوافي يستفاد من هذا الحديث من جهة المفهوم ان من لم يكن بهذه الصفات
لم تجب اخوته ولا اداء حقوق الاخوة معه ويؤيده حديث الاختبار بصدق الحديث واداء الامانة
وعليه العمل به فيدفع الحرج ويسهل المخرج كصحيحة ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع
بم يعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم الى ان قال والدال على ذلك كله
ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه
ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن
وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة دلت
عليهم الغاية الذي هو اثر المفاهيم على ان الرجل من المسلمين اذا لم يكن ساترا لجميع عيوبه ولم يكن منه
التعاهد للصلوات الخمس وحفظ . وحضور جماعة من المسلمين لا يحرم تفتيش امره وعيوبه
وعثراته في افعاله واقواله وظاهر ان ذلك مناف لحمل افعاله واقواله على الصحة والصدق ورواية الثمالي
عن سيد العابدين علي بن الحسين ع في الحديث طويل يذكر فيه تفاصيل الحقوق فيها وحق الناصح ان تلين
له جناحك وتصغي اليه بسمعك فان اتى بالصواب حمدت الله ع وان لم يوافق رحمته ولم تتهمه وعلمت
انه اخطأ ولم تؤاخذه بذلك الا ان يكون مستحقا للتهمة فلا تعبأ بشيء من امره على حال دلت على عدم

الاعتقاد فحاله من الاخلاء بشيء من مواخاة من كان مستحقا للتهمة وظاهر ان المراد بالمستحق للتهمة ان يكون المظنون
في حقه ذلك بل المستفاد من الاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى ان كل فاسق مستحق للتهمة ويحمل الاخبار
على التهمة ايضا ففي المرسلة عن ابي حمزة عن ابي عبد الله ع قال قال علي ابن الحسين ع عليهما السلام يا بني
انظر خمسة فلا تصاحبهم ولا تحادثهم ولا ترافقهم في طريق ثم اتم ع عد الخمسة الكذاب والفاسق والبخيل
والاحمق وقاطع الرحم ولا شك ان النهي عن مصاحبة هؤلاء ومحادثتهم ومرافقتهم ليس الا لكونهم مستحقين
للتهمة وفي مرسلة الكليني عن ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع اذا صعد المنبر قال
ينبغي للمسلم ان يجتنب مواخاة ثلثة الماجن الفاجر والاحمق والكذاب فاما الماجن الفاجر فيزين لك
فعله ويحب انك مثله ولا يعينك على امر دينك ومعادك ومقاربته جفاء وقسوة ومدخله ومخرجه
عار عليك الحديث بل المستفاد من ذلك الخبر وغيره ان المواخاة مع الفاجر منهي عنه ومع ذلك
فكيف يجب اداء حقوق الاخوة التي منها ما ذكره بقوله ضع امر اخيك على احسنه بالنسبة اليه وفي
الاخبار نفي الاخوة بين البر والفاجر ففي مرسلة ابراهيم ابن ابي البلاد كما ليس بين الذئب والكبش
خلة كذلك بين البار والفاجر خلة وفي موثقة ميسر عن ابي عبد الله ع لا ينبغي للمسلم ان يواخي الفاجر
ولا الاحمق ولا الكذاب وفي رواية عبد الاعلى عن ابي عبد الله ع لا ينبغي للمرء المسلم ان يواخي الفاجر واما
الاخبار الدالة على ان المؤمنين اخوة بنو اب وام كما في رواية المفضل بن عمر وفي رواية ابي حمزة او ان
المؤمن اخو المؤمن كما في موثقة ابي بصير وصحيحة علي ابن عقبة او ان المسلم اخو المسلم كما في صحيحة الفضل
بن يسار وفي رواية الحارث بن المغيرة وغير ذلك فلا بد من تخصيصها بتلك الاخبار مع ان في المراد من المسلم
والمؤمن في هذه الاحاديث ايضا كلام ففي رواية علي بن جعفر قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول
ليس كل من قال بولايتنا مؤمنا ولكن جعلوا انسا للمؤمنين وفي رواية جابر عن ابي جعفر
قال قال يا جابر ايكتفي من انتحل التشيع ان يقول بحبنا اهل البيت فوالله ما شيعتنا الا من
اتقى الله واطاعه وما كانوا يعرفون يا جابر الا بالتواضع والتخشع والامانة وكثرة ذكر الله و
الصوم والصلوة والبر بالوالدين والتعهد للجيران من الفقراء واهل المسكنة الى ان قال من كان لله

مطيعا فهو لنا ولي ومن كان لله عاصيا فهو لنا عدو وفي رواية ابي اسماعيل قال قلت
لابي جعفر ع جعلت فداك ان الشيعة عندنا كثير فقال فهل يعطف الغني على الفقير ويتجاوز
المحسن عن المسيء ويتواسون قلت لا فقال ليس هؤلاء شيعة الشيعة من يفعل
هذا وفي صحيحة سليمان بن خالد قال قال ابو جعفر ع يا سليمان اتدري من المسلم قلت
جعلت فداك انت اعلم قال المؤمن من ائتمنه المسلمون على اموالهم وانفسهم
وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من اصبح لا يهتم بامور
المسلمين فليس بمسلم ولكن لنا ان المستفاد من بعض الاخبار الاخر ايضا ان المراد بالمؤمن
بالمسلم المنفي عن المذكورين في تلك الاخبار هو الكامل في الايمان والاسلام فالمناط ما ذكرنا
من تخصيص الاخ وجوب اداء حقوقها سائر ما ذكرنا بالاخبار المتقدمة فالثابت من
ملاحظة تلك الاخبار والاخبار المقيدة فحمل لفظ المسلم او المؤمن او الاخ او قوله على الصدق
والصحة ومقتضى الجمع بينها اختصاص تلك الاخبار بالمؤمن العادل الثقة لا كل من صدق عليه عنوان
الاسلام والايمان ويدل عليه اخبار اخر ايضا في موارد مخصوصة ذكر بعضها هذا مقتضى الجمع
بين اخبار الحمل على الصحة والصدق والاخبار المتقدمة وما بعدها مما لم يذكر والاخبار
خبار الحمل والصحة على الصدق معارضات اخر ايضا موجبة لاشتراط العدالة بها منها رواية
عبد الله ابن سنان قال قال ابو عبد الله ع لا تثقن باخيك كل الثقة فان صرعة الاسترسال
لا تستقال فان هذه الرواية تنهى عن تمام الوثوق بالاخ تخصص الاخبار المتقدمة ولا اقل
في بعض الوثوق الباقي فيخرج الاخبار المتقدمة عن الحجية ولا استناد وفي رواية محمد بن هارون
الجلاب قال سمعت ابا الحسن ع يقول اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد
ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه ومما لا شك فيه وقد دلت عليه الاخبار والاثار بعد انقضاء
زمان الرسول المختار او قريبا منه ان ظهور ائمة الاطهار ان الجور واهله اغلب من الحق بل الناس
في تمام هذه الازمنة اهل الجور والعصيان فلا يجوز ظن الخير باحد حل الا بعد اصلاح

خصص منه بعض افراده فمخصص هو كما منطوق في حق اكثر اهل هذه الاعصار وقد ظهر من ذلك انه
لما ثبت من الاخبار في حمل فعل المسلم وقوله على الصحة والصدق قاعدة كلية يتم الاستناد
اليها **المقام الثاني** فيما يحصل من الاية والاجماع والاخبار والاستقراء اما الاية فهي وان
امرت بالاجتناب عن كثير من الظن وافادت ان بعض الظن اثم ولازم ذلك عند بعض الاجتناب عن
جميع الظنون لاستدعاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية الا ان المنهي عنه منها هو الظن وهو
غير مفيد لما نحن بصدده كما اشرنا اليه واما الاجماع فهو وان امكن ادعاؤه في القول بثبوته
في موارد جزئية بالخلاف او الاشارة الى بعضها لكنه على سبيل الكلية كما صرح به الفاضل المولى محمد باقر
الخراساني في الكفاية وغيره غير ثابت وانا لو نقلنا عن بعضهم التصريح بالكلية بحمل افعال المسلمين
واقوالهم على الصحة والصدق وكلام الاكثر من غير طائفة من المتأخرين خال عن ذكره هذه القاعدة وان
حملوا في بعض المواضع على ذلك للدليل الخاص به وهو غير ثبوت الاصل الكلي ويكفيك في عدم ثبوت
الاجماع ما ترى من الاكثر في الموارد الخاصة ككتاب الشهادات والروايات والاخبار والافتاء من ذوي
الايدي وذوي الاعمال في الطهارات والنجاسات والدعاوي والمنازعات والمطاعم والمشارب وغير ذلك
انهم يختلفون في قبول الاقوال وتصحيح الافعال ويطلبون في الموارد الجزئية ادلة خاصة ويتكلمون
فيها فان لم يجدوا يرجعون الى الاصل ولا يتمسكون بهذه القاعدة الا اقل قليل وبالجملة ثبوت الاجماع انما
يكون بتصريح جماعة يحصل من اتفاقهم العلم بدخول المعصوم بهذه القاعدة الكلية ونحن لم نعثر
على المصرح بها بحيث يوجب اشتهارها ايضا ويكون بعمل في جميع الموارد الخاصة مقتضاها بحيث
يحصل العلم بالاجماع بسببه ولا شك ان العمل في بعض الموارد لادلة خاصة لا يفيد اجماعا
على الكلية **نعم** قد يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه كون هذه القاعدة مسلمة مطلقا
بالقول ولا كفاية في الاستناد اليها بمجرد ذلك بعد حرمة التقليد واما الاستقراء للاحكام الواردة
في الاخبار عن ائمة وفي كلمات العلماء الابرار وشيء منها لا يفيد في المقام لان ما لم يتحقق وناقصه
لو سلمنا كونه مفيدا فانما يفيد لو لم يعارضه خلافه في موارد خاصة تزيد عما يوافقه ومع علم ذلك

علم ان المنا

علم ان المناط فيه هو حمل فعل المسلم او قوله على الصحة والصدق دون شيء اخر ولا مران منتفيا
في هذا المقام فان الاخبار الواردة في هذا المقام مختلفة فالحكم في بعضها موافق لمقتضى القاعدة
وفي بعضها خالف الكلية وان وافق في الجملة وفي بعضها لا يوافقه اصلا كما لا يخفى على المتتبع في موارد
النجاسات والشهادات والمنازعات والدعاوي ونحوها ففي حكاية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال
سئل عن رجل جاء بالمسكري ابل وذهب منه ربعه الى ربعه فزعم ان بعض الزمان الحرق فاعرف فيه
فقال انه ان شاء اخذ الزبيب وقال انه الحرق ولكنه لا يصدق الا بينة عادلة يعني ان الجعل يمكن
ان يأخذ الزبيب ويقول انه الحرق الذي فلا يصدق قوله الا مع البينة وهذا صريح في عدم حمل
قوله على الصدق وفي موثقة سماعة قال سألته عن رجل تزوج امة او تمتع بها فحدثه ثقة او غير
ثقة فقال ان هذه امرأتي وليست لي بينة قال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة
فلا يقبل منه وهذا يخالف الكلية القاعدة وكذا موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يأتي
بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث فقال ان كان مسلما ورعا مأمونا فلا بأس ان يشرب
وغير ذلك ويكفيك في عدم الكلية ما ترى من اشتراطهم في الشهادة العدالة والتعدد وانضمام الحلف ولا كفاية في
سقوط الدعوى عن ذمة الميت بيمين نفي العلم والحكم بسقوطها مع عدم دعوى العلم على الوارث وبلزوم الحلف
فيما يدعيه احد مما هو موقوف على قصده ونحو ذلك ولا يبعد في الموارد التي يكون الحكم فيها موافقا للقاعدة انه لاجل
ما يقتضيه تلك القاعدة بل لعله انما هو لخصوص مورد او علة اخرى كما هو الظاهر من التخصيص بالخمسة في رواية
يونس عن ابي عبد الله ع قال خمسة اشياء يجب على الناس ان يأخذوا فيها بظاهر الحكم الولاية
والتناكح والمواريث والذبايح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل
عن باطنه قال صاحب الوافي في بيانه يعني انه للتوكيل لا من يخبر عن غيره اذا ادعى نيابته ووكالته
والمباشرة لامرأة اذا ادعى زوجيتها والمتصرف في تركة الميت اذا ادعى نسبه والبايع لحم اذا ادعى تذكيته
والشاهد على امر اذا ادعى العلم به ولا معارض لاحد من هؤلاء ويقبل قولهم بشرط ان يكون مأمونا بحسب الظاهر
انتهى ولذا تراهم لا يتمسكون في بعض الموارد على المسلم الذي هو موضوع القاعدة كما في ذوي اليد وذوي

العوام يعملون في البناء على الصحة والصدق بين المسلم وغيره من اليهود والنصارى والمجوس وبالجملة لا يعلم
من مطابقة حكم الاصحاب او فتوى العلماء للاخبار في بعض الموارد لهذه القاعدة انه لاجلها ولا يثبت منها
شئ ينفع في ثبوت القاعدة وقد ظهر مما ذكرنا انه لا دليل على وجوب حمل افعال المسلم ولا الثقة منه واقواله
على الصحة والصدق على سبيل الكلية بحيث يصير اصلا ماخوذا به لا يتخلف عن مقتضاه الا بدليل وان كان
كذلك في بعض الموارد بادلة خاصة به من اجماع او كتاب او سنة كما في باب الذبائح والتذكية وفي قول
ذي اليد في طهارة كل شخص ومعاملة بالنسبة اليه وامثال ذلك فاللازم في كل مورد التفحص عن دليل خاص
به او عام يشمله ولنختم الكلام هنا بذكر فوائد **فوائد الاولى** مبنى على القول بتنزيل افعال
المسلمين على الصحة عند الفاعل لا مطلقا ولا عند الحامل والتوضيح ان الصحة والفساد في كل شئ قد يختلف باختلاف
الفاعل من جهة اختلاف حالات المكلف ومن جهة خلاف اراء المجتهدين فالاول كما ان الصلوة للمعذور
مثلا يصح بالتيمم ولا يصح لفاقد العذر والثاني كما ان التذكية على نحو قد يكون صحيحة عند مجتهد دون
اخر والقول الثالث هو تنزيل افعال كل مسلم على ما هو الصحيح في حقه لا الصحيح مطلقا انزل هذا
الكلام يجري في الموارد الخاصة التي يجري فيها القول على الصحة ويقبل قوله فيه ايضا وان لم نقل بكلية
حمل افعال المسلمين واقواله على الصحة والصدق ثم انزل ومن حالات الفاعل التي يختلف لاجلها
الصحة والفساد الجهل الساذج والخطاء والنسيان فلو تم هذا الكلام لا يكون هذه القاعدة موجبة لنفي
مقتضى الجهل والخطاء او النسيان عنه ويرجع حاصل القاعدة الى نفي التعمد في الاتيان بغير المشروع عنه وعلى
هذا ينظهر ثمرة القاعدة في لزوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذا يظهر فيما لا يلزم في ترتب الاحكام عليه
في حقه وحده في حق الفاعل كالحكم معاملاته فان صحتها في حقه كافية في ترتب الاحكام عليه في حقنا
كما ان من تزوج امراة بعقد يلحق في حقه ترتب احكام زوجية المتعلقة بغيره عليه كحرمتها على ابنه وجواز النظر
اليها ولو لم يكن العقد مما يكون صحيحا في حق الابن كما اذا تزوجها الاب بغير ولي للصحة على اجتهاده ولم
يجوزه الابن واما في غير ذلك فلا يترتب عليه ثمرة كما اذا اغتسل او غسل ثوبا وكان برايه وراي
مجتهده كفاية المرة فلا يجزي لمن يوصله نتيجة الحمل عليهما وعلى هذا فلا يكون طاهرا له وكذا في التذكية

ونحوها

ونحوها وكذا يكون اللازم في الاقوال الحمل على عدم تعمد الكذب فلا يلزم المطابقة للواقع فيها وينتفي اكثر
الفوائد التي يترتب على حمل افعال المسلم على الصدق عنه والتحقيق ان اللازم في تحقيق ذلك الرجوع الى
دليل الحمل على الصحة والصدق سواء قلنا به كليا او في الموارد الخاصة وينظر الى ما هو مقتضى الدليل وما
ثبت منه كما انه ان كان الدليل هو الاجماع يحكم بالقدر المجمع عليه لا مطلقا وان كان قوله [illegible] من اتهم اخاه
يحكم بما يوجب انتفاء الاتهام ينفي الاتيان بالفاسد والكذب [illegible] عمدا دون الخطاء والاشتباه وان كان قوله
ضع امر اخيك على احسنه يحكم بانتفاء الخطاء والاشتباه والنسيان ايضا لانه غير احسن واذ قد عرفت
عدم تمامية الدليل على الكلية فلا فائدة بتحقيق ذلك فيها واما الموارد الخاصة ففيها ايضا كان يبقى ان الواجب
الرجوع الى الدليل الخاص به واتباع مقتضاه ولكن الثابت في اكثر تلك الموارد هو الصحة عند الكل و
الموافق للواقع ونفس الامر انه ثبت بناء على المسلم في التذكية على الصحة والثابت من ادلة ثبوت التذكية
في حق كل احد وكذا لا يلزم عليه الفحص عن كيفية التذكية انها هل هي موافقة لراي مجتهد المذكي خاصة
او لا وهل اخطا فيه ام لا ولو كان اللازم الحمل على الصحة في حق الفاعل خاصة لم يفد لسائر الناس
شيئا وكذا في تطهير كل احد ثوبه وبدنه وتنجيسه لغيره ملاقاته وان احتمل ان يكون تطهيره
بنحو لا يجعله مطهرا وهكذا واما ما ورد في بعض الاخبار من القاء سترة الساتر بين الفراء العراقي
عند الصلوة معللا باستحلال اهل الكوفة جلد الميتة بالدباغ ومن عدم جواز بيع الجلد على
انه ذكي اذا اخبر بايعه بتذكية بل ينبغي ان يبين ان بايعه شرط التذكية معللا بما ذكر فلا
ينافي ذلك اذ لا دلالة فيهما على الحكم بعدم التذكية ولذا استدل الساتر بين [illegible] في غير الصلوة
في الاول ورخص البيع في الثاني **الثانية** قال الشهيد في قواعده
لعدم بيان قول خبر المسلم في امور لا يشترط في بعض الامور هناك ذكر السبب عند
اختلاف الاسباب كما لو اخبر بنجاسة الماء فانه يحتمل ان يتوهم ما ليس بسبب سببا وان كانا
عدلين اللهم الا ان يكون المخبر فقيها يوافق اعتقاده اعتقاد المخبر ومنه عندهم ترك شهادة الشاهد
باستحقاق الشفعة وبان بينهما رضاعا محرما لتحقق الخلاف في ذلك او بالولاية شهرا وبارث

زيد من عمرو او بالعكس والصور كثيرة ويشكل منها ما لو شهد باشتغال الذمة عن زيد لعمرو ولم يثبت
الاشتغال او بان حاكما حكم بهذا او هو بيننا اقر او شهد على من يلح باع عبدا من زيد بانه
عاد اليه من زيد ولو بيننا اقالة او بيعا مثلا او بالجملة لا ينبغي للشاهد ان يترتب الاحكام على
اسبابها بل وظيفته ان ينقل ما سمعه منها من الفاظ اقرار وعقد من بيع او غيره او ينقل ما رآه
وانما ترتيب المسببات وظيفة الحاكم فالشاهد سفير والحاكم متصرف انتهى اقول الامر كما
ذكره شيخنا والوجه المبني للضابطة ان الدليل الدال على قبول قول المسلم كلما ادرك
من دلالته الا على وجوب بناء قوله على الحق والصدق او المطابقة لنفس الامر ولا اشكال
ان المراد منه البناء على الحق المطابق لنفس الامر بناء على معتقده وزعمه وعلى هذا فان كان الامر مما
يتفاوت الحق والمطابق لنفس الامر بتفاوت المعتقدات فقد يكون حقا عند شخص دون اخر
وبذلك يختلف حكمها فلا بد من بيان السبب حتى يتضح جلية الحال وان كان الامر غير متفاوت
بتفاوت المعتقدات عادة كالمحسوسات فليس كذلك ومن هذا يظهر عدم قبول شهادة
الشاهد بالعلم باني اعلم كذا لان اللازم من قبول قوله هو تصديقه في انه عالم
بكذا وعلمه ليس حجة على غيره لا يقال انه اذا قال سمعت كذا او رأيت كذا فهو ايضا راجع
الى اخباره بالرؤية والسماع ولا نسلم فرقا في ذلك فكيف يكون سماعه او رؤيته حجة مثلا
الحجة هي الواقع دون علمه او رؤيته او سماعه وهذه الامور كاشفة عن الواقع ولكن الاول
مما يتخلف الواقع عنه عادة لمكان الحجية بخلاف الاخيرين فان تخلف الواقع عنهما خلاف
العادة فلا تلتفتوا **الثالثة** قيل في مسئلة قبول قول ذي اليد في النجاسة واما
قول ذي اليد فهو ايضا مما لم يظهر عليه حجة وتنزيل اقوال المسلمين وافعالهم على الصحة
والصدق لا يكفي فان المراد من ذلك حمل قوله على الصحة يعني مظنون الصدق ولا يلزم من ذلك
ان يكون حجة على غيره في اثبات حكم او دفع شيء ثابت الحجية ثابت موافق لاصل البراءة
والحاصل ان افعالهم صحيحة واقوالهم صادقة يعمل بمقتضاها الا ان يكون معارضة بمثلها او موجبة

لتكليف

لتكليف او مستلزمة لضرر على الغير وذلك شيء لا يتعرضون لمن في يده شيء انه غصب او نجس او غير ذلك
الا ان يدعي عليه اخر وهو يحتاج الى اقامة اخرى في الدعوى ولعل من يحكم بالنجاسة غفل عن ذلك
لما رأى ان قول المسلم يحمل على الصدق وكذا فعله بالنسبة الى نفسه فاذا اجتنب عن اناء وقال
انه نجس ليس لاحد ان يجرح عليه ويقول ان اجتنابه صحيح وقوله صادق فحسب ان ذلك يثبت
النجاسة الواقعية حتى يلزم على غيره ايضا الاجتناب وانفكاك الاحكام الثلاثة متعرض في نظر الفطن
في غاية الكثرة ولا ضير فيه انتهى وهو كلام مختل النظام فان قوله يعني مظنون الصدق ان اراد انه
ليس على نهج تنزيل افعالهم واقوالهم على الصحة والصدق حجة شرعية ويقولون من التنزيل يعني انه
مظنون الصدق فهو نفي للتنزيل ومناف لقوله بعد ذلك افعالهم صحيحة واقوالهم صادقة
يعمل بمقتضاها الا انه لم يكن ذلك الظن حجة ومناف لقوله ولا يلزم من ذلك الح ان كان حجة وان اراد
ان مراد الشارع من حكمه بالتنزيل المذكور انه مظنون الصحة والصدق ففساده اظهر من ان يخفى
مع انه اذا قال ذلك ولو علم بحجية ذلك الظن فهو ايضا نفي للتنزيل لانه حكم بحجية فلا وجه
لعدم دفع الاصل به وان اراد انه وان حكم الشارع بذلك التنزيل ولكن لكون ادلة الترجيح
ظنية يتفق حكم الشرع بذلك فلا يندفع به الاصل ففيه انه على هذا يكون كسائر ما ثبت من
الشرع بالادلة الظنية التي يندفع بها الاصول ويثبت بها التكاليف ومما ذكرنا يظهر
سائر ما في تضاعيف كلامه ايضا **عائدة** قد تكررت في اخبار الائمة الاطهار واحاديث الائمة الابرار
لفظة لا يصلح في ابواب العبادات والمعاملات وغيرهما وقد اختلف الاصحاب في ان مفاده هل هو
الكراهة او الفساد او التحريم فصرح بعضهم بالاول قال صاحب المدارك في رد قول
من استدل بالحرمة في مسئلة محاذاة بعض اللفظ لا يصلح انه ظاهر في الكراهة وصرح بعض اخر
بالثاني وقال بعض مشايخنا المحققين في شرحه على المفاتيح في رد قول صاحب
المدارك في تلك المسئلة وما قال من ظهور لفظ لا يصلح في الكراهة محل نظر فان
الصلاح في مقابل الفساد وانفها يبنون على ظهور الحرمة سيما القدماء كما لا يخفى انتهى وما

ذكره هو الصحيح لوجهين الاول التبادر فانه اذا قال الطبيب لمريض لا يصلح لك الغذاء
الفلاني يفهم منه منعه عن تناوله وان فيه المفسدة . ولا احد شاهد تناوله اياه وكذا لو قيل
في مقام الاستخارة اذا طلب احد من عالم الاستخارة لامر فاذا قال بعد الاستخارة لا يصلح
يفهم منه النهي وكذلك في اثبات ذلك بناء كثير من الفقهاء على ذلك وحكمهم بالجزم بمجرد ورود
ذلك اللفظ هذا المحقق الشيخ ابو القسم استدل في المعتبر على عدم جواز الاستنجاء بالعظم
والروث برواية ليث المرادي عن ابي عبد الله قال سألته عن استنجاء الرجل بالعظم .
او العود قال اما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله ص فقال
لا يصلح بشيء من ذلك ولذا العلامة احتج في المنتهى بذلك ورد من ناقش في الرواية بضعف السند
بان الاصحاب تلقوها بالقبول فهو يدل على اثبات الاصحاب جميعا الحرمة به وهو
بمنزلة دعوى الاجماع عليه وكذا المحقق المختص الثاني في شرح القواعد جعل ذلك هنا عن الاستنجاء
بالعظم والروث وايضا رد العلامة في المنتهى قول الشيخ بجواز الوضوء بماء وقع فيه ما لا ينبغي
من الدم بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فيقطر
قطرة في انائه هل يصلح الوضوء منه قال لا فانظر الى هؤلاء الاعلام الذين هم من العارفين بعرف
العرب كيف فهموا منه الحرمة بضميمة اصالة عدم النقل بحيث تم للطلب بل يظهر من الاخبار
تحقق ذلك التبادر في عهد المعصوم ايضا كما في رواية الحلبي قال ادخل سوق المسلمين اعني هذا
الخلق الذين يدعون الاسلام فاشتري منهم الغنم للتجارة فقال لصاحبها اليس هي لي بكية
فيقول بلى هل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا بأس ان تبيعها وتقول قد
شرط لي الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق الميتة
الحديث انظر كيف فهم الراوي من قوله لا يصلح انه فاسد واستفسر عن سببه وقال ما افسد ذلك و
واضح الدعوى بقرينة ينفي بالاصل الثاني تصريح اهل اللغة بان الصلاح خلاف الفساد قال
والاصلاح نقيض الافساد والاستصلاح نقيض الاستفساد وقال ايضا في مادة فسد الاستفسا[د]

خلاف

خلاف الاستصلاح والمفسدة خلاف المصلحة وقال في القاموس الصلاح ضد الفساد كالصلوح
الى ان قال واصلحه ضد افسده الى ان قال واستصلح نقيض استفسد وقال في مادة فسد
كنصر وعقد وكرم فسادا وفسودا ضد صلح الى ان قال وقال الطريحي في مجمع البحرين صلح
الشيء من باب قعد يصلح بالضم لغة خلاف فسد وقال في مادة فسد المفسدة خلاف المصلحة ويؤيده
ايضا شيوع استعمال اللفظ لا يصلح فيما هو كالمعدوم كما في قول الفقهاء في رد الادلة هذا لا يصلح للحجية الا حجة
الثانية لا يصلح للمعارضة والفاسق لا يصلح للامامة ويؤيده ايضا شيوع استعماله في الاخبار في ذلك المعنى
بدون القرينة منها رواية ليث وعلي المتقدمتان ومنها موثقة سماعة عن ابي عبد الله قال لا يصلح لباس
الحرير والديباج واما بيعه فلا بأس به ويؤيده ايضا بل يدل عليه ان النفي حقيقة في نفي ما يدل عليه المثبت
والظاهر ان مثبته اي يصلح بمعنى يجوز فمنفيه اي لا يجوز وانما قلنا ان يصلح بمعنى يجوز لاستعماله في الاخبار
والاصل في الاستعمال الحقيقة اذ لم يعلم الاستعمال في غير المعنى الواحد كما بينا في غيره وما استعماله فيه في الاخبار
فلكثيرة جدا كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل يصلح له ان يصب الماء فيه يغتسل به
الشيء يكون في ثوبه قال لا بأس وفي رواية عمار ايضا قال سألته عن بئر ماء وقع فيه زنبيل من عذرة رطبة
او يابسة او زنبيل من سرقين ايصلح الوضوء منها قال لا بأس وموثقة عمار قال سألته عن الدن يكون
فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه الخل او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا بأس وعن الابريق يكون فيه خمر ايصلح
ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا بأس ورواية علي بن جعفر ايضا قال سألته عن الرجل هل يصلح
ان يقعد على الرف المعلق بين نخلتين وفيها وسألته عن فراش حرير ومثله من الديباج هل يصلح للرجل النوم
عليه فكثير ذلك ومما يفسد كونه للكراهة ما ذكرنا من ان النفي حقيقة في نفي المثبت والمثبت باي معنى
كان من المعاني المحتملة لا يثبت من نفيه الكراهة ويزعم الوضع الطاري للنفي بدفعه الاصل مضافا الا انه
وقع النفي كثيرا في جواب السؤال عن الاثبات مقابل السائل هل يصلح ذلك فاجاب بقوله لا وليس هناك لا في
الاثبات للمثبت ثم انه لا ينافي ما ذكرناه استعمال اللفظ لا يصلح في الاخبار فيما يكره كثيرا لان الاستعمال اعم
من الحقيقة واستعمال الموضوع للوجوب والحرمة كالامر والنهي في الندب والكراهة في الاخبار خارج عن حد

الاحصاء وهذا ايضا من المزيد للطاكان استعمال اللفظ الموضوع للوجوب والحرمة في الندب والكراهة
بجوز اشباع ذائع في الاخبار بخلاف عكسه فانه اما منتف او نادر جدا **فائدة** لا تخلو عباد
باجزائها وشرائطها اما ان يأتي بها مع العلم والقطع المعتبر مطابقا للواقع او لا لا كلام في الاول واما
الثاني فاما ان يأتي بغير المطابق متعمدا فلا كلام فيه ايضا وفي فساد عبادته للنهي المقتضي للفساد بل وكذا
ان اتفق مصادفة للواقع مع تعمده عدم المطابقة لما ذكرنا وفي حكمه الخاطي او الجاهل المقصر الذي منه
الشاك واما من غيره ممن ذكر فاما خاطئ غير مقصر او جاهل كذلك او غافل او ناس ثم الخطاء والجهل
والغفلة والنسيان اما يتعلق باصل العبادة او جزئها او شرطها وعلى التقادير اما يتعلق باحكامها
الشرعية او بموضوعاتها وحاصل الاقسام اربعة وعشرون ولعدم فرق بين الجهل والغفلة
والنسيان وكون مرجع الثلاثة الى واحد هو الجهل وكذا حكم الجزء والشرط لكون الجزء في الحكم كالشرط
يرجع الاقسام الى ثمانية ثم الكلام في تلك الاقسام اما في المؤاخذة والعذاب على تقدير وجوب الاعادة
او في الصحة والبطلان او في القضاء خارج الوقت او في الفعل والاعادة في الوقت اما الاولان
فاستوفي الكلام فيهما في الاصول وبسطناه في شرح تجريد الاصول وكتاب مناهج الاحكام
وتقرر ان الحق عدم العقاب والصحة وانما الكلام فيهما في الاخيرين ولا كلام فيهما انهما من جهة الدليل
الخارجي ان يوجد في بعض الموارد دليل خارجي على وجوب القضاء او الفعل والاعادة في الوقت
مع الخطاء او الجهل او لا الزم اتباع ذلك الدليل وان صح ما فعله اولا وانما الكلام في مقتضى
الاصل ومع قطع النظر عن الدليل ولبيان ذلك نقول اما القضاء فلما ثبت في الاصول
انه بامر جديد وليس تابعا للاداء فالاصل فيه عدم الوجوب مطلقا وهو ظ واما الاعادة
والفعل في الوقت فهو مما يختلف باختلاف الاقسام المذكورة فنقول **اما القسم الاول**
وهو الخاطي في الحكم الشرعي لاصل العبادة كمسافر خائف ظن بدليل شرعي صلاة عدم وجوب صلوة
الظهر على المسافر الخائف وظهر خطاؤه مع بقاء الوقت وكذا من نذر بالصيغة الفارسية صلوة
ركعتين في يوم معين وظن عدم لزومه ثم ظهر خطاؤه مع بقاء ذلك اليوم لعله ادى اجتهاده

الى الزم

الى لزوم النذر بالفارسية فلا شك في وجوب الفعل عليه وهو اجماعي ويدل عليه توجه الامر اليه
مع بقاء وقته اما بقاء الوقت فظ واما توجه الامر اليه فلدخوله في الموضوع فانه اذا ارى صلوة
الظهر واجبة لكل مسافر ولو كان خائفا فيصدق ذلك الموضوع عليه ويتوجه الامر اليه وكذا اذا
اجتهد ان كل من نذر بالفارسية يجب عليه الوفاء فيصدق ذلك عليه ووقته باق فيجب عليه الامتثال
واما القسم الثاني وهو الجاهل بالحكم الشرعي لاصل العبادة كمن لم يعلم وجوب صلوة الظهر
وغفل عنه او نسي او لم يعلم وجوب الوفاء بالنذر وظهر له الحال والوقت باق وهذا ايضا
مما لا شك فيه ولا ريب في وجوب الاتيان بالفعل **واما القسم الثالث** وهو الخاطي في الحكم الشرعي
للجزء والشرط كمن ظن عدم وجوب السورة في الصلوة او عدم وجوب الاستقبال او ستر العورة فيها وصلى
بلا السورة او غير مستقبل القبلة او مكشوف العورة ثم تبين له الخلاف مع بقاء الوقت فالظاهر بادي
النظر ان الاصل فيه وجوب الفعل ثانيا مع الشرط او الجزء المتروك حصل له وهو ان كل مكلف يجب عليه
الفعل مع هذا الجزء او الشرط في الوقت الفلاني والمفروض بقاء الوقت فيكون داخلا في الموضوع فيجب
عليه الفعل ولا ينافي ذلك صحة ما فعله اولا حيث انه المامور به له حينئذ لانه للمامور به له حين فعله انه
المامور به ولا ينافي ذلك كون شيء اخر مامورا به له في وقت اخر والحاصل ان ههنا امر مطلق ومقيد
وكان الاول واجبا عليه في الوقت الاول والثاني في الثاني ومقتضى النظر الصحيح التفصيل
في الموارد بانه ان كان في المورد امر بالمقيد شامل لمثل ذلك الشخص مع هذه الحالة لاجل تغير
اجتهاده فيجب عليه الفعل ثانيا وان لم يكن كذلك بل عثر على المقيد فالآن مقتضاه وجوب المقيد على من وجب
عليه المقيد والاصل عدم وجوبه على مثل ذلك الشخص في الاول كما ان ظن اولا وجوب الصلوة
مطلقا فصلى قبل الزوال الى القبلة او غير ساتر العورة او بدون السورة ثم عثر على قوله اقم
الصلوة لدلوك الشمس او صل الى القبلة او صل ساتر العورة او صل مع السورة والوقت باق فيجب
عليه الفعل ثانيا لشمول هذه الاوامر لمثل ذلك الشخص باطلاقها وعدم دليل على التقييد بغير من
صلى اولا والاصل عدم الامر الاول لا ينافي وجوب الاعادة لان هناك امرين مطلق ومقيد

والاجماع على اتحادهما انما هو في حق غير مثل ذلك الشخص والثاني كما ان صلى قبل الوقت والعلم اصلا لاعتقاد
المذكور ثم كل عثر على دليل القيد ايضا من غير تحقق امر بالمقيد مثل قوله الوقت شرط في الصلوة او القبلة
واجبة مراعاتها فيها او ستر العورة في الصلوة واجبة او السورة واجبة فيها ونحو ذلك فان معناها
وجوب هذه الامور على من يجب عليه الصلوة ووجوبها على مثل ذلك الشخص غير معلوم ولا يتوهم
انه يصير المطلقات على هذا التقدير مقيدة فيظهر ان مقتضاه حصول الموجب للصلوة عليه والاصل كذلك اذ
فهذا الامر شامل باطلاقه لمثل ذلك الشخص لانا نمنع صيرورة المطلقات مقيدة بحسب المعنى بل القدر
الثابت وجوب القيد ايضا اما ان معنى الصلوة فالمراد بها ذلك كما حققناه في المطلق
والمقيد من الاصول فالمراد بالمطلق الامر بالماهية وهذا متثل ويظهر من دليل التقييد وجوب
القيد ايضا ولكن لا مطلقا بل على من وجب عليه الماهية ووجوبها على مثل هذا الشخص في حيز المنع
فان قلت انه يفهم من دليل القيد وجوب الماهية مع القيد فاذا انضم ذلك الفهم مع الامر
بالمطلق يصير الغرض وراء الامر الاول ويكون في قوة قولك صل ساترا للعورة وذلك شامل
ذلك الشخص قلنا لا نم ان ذلك المفهوم من دليل القيد مجرد وجوبه حين وجوب الماهية ويكون المجموع
في قوة قولك واستر عورتك في الصلوة التي يجب عليك والحاصل ان حصول تعينه في الامر المطلق
مم وانما يحصل من ابدليه المطلق على من وجب عليه المطلق ثم لا يظهر عدم وجوب الاعادة فيما اذا
كان دليل وجوب هذا الجزء او الشرط ونحوه او دليل وجوب الاصل الاجماع فانه واضح عدم
وجوب الفعل مع ذلك الجزء او الشرط بسبب الاجماع ولو يثبت الاجماع في حق مثل ذلك الشخص في هذا
الوقت **واما القسم الرابع** وهو الجاهل بالحكم الشرعي للجزء او الشرط لكن لم يعلم وجوب السورة
او القبلة في الصلوة وصلى بدونها ثم ظهر له الحال مع بقاء الوقت فهو ايضا كالقسم الثاني السابق
ووجهه ما ذكرنا فهذه الاقسام الاربعة لو انعكس حال الخطاء او الجهل بان ظن الوجوب واتى به
به ظهر عدمه فلا اشكال في عدم وجوب شيء مما الا اذا كان الجزء او الشرط الزائد مما يبطل به العبادة
واما القسم الخامس وهو الخاطئ في موضوع اصل العبادة مع تبين الحال في الوقت لكن نذر

شيئا وظن بدليل انه الصدقة واتى بها ثم تبين له انه اربع ركعات في يوم الجمعة والوقت باق
او من ظن ان صلوة الظهر امر اخر وراء هذه الهيئات المخصوصة بدليل واتى بها وظهر له الحال
مع بقاء الوقت ولا شك في وجوب الفعل ثانيا بناء في الوقت لان الظ في ثاني الحال ان المامور به
هو ذلك الشيء الاخر وان معنى قوله صل يعني يجب عليك تلك الهيئات المخصوصة وان
الواجب بالنذر هو الصلوة وهو باطلاقه شامل لمثل ذلك الشخص ولا يحصل له الامتثال فيجب عليه
الفعل الا ان يكون دليل وجوب الفعل الاجماع كما لا يخفى فان قلت لا شك ان كل احد متعبد بظنه
فالامر بصلوة الظهر مثلا امر بالاتيان بما ظن انه صلوة الظهر فاذا فرضنا امرا اخر وراء الهيئات واتى
بها فقد اتى بما امر به والاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء قلت نعم يقتضي الاجزاء عن المامور به
بذلك الامر واما اذا تبين له انها الهيئات المخصوصة فالحاصل له بعد ذلك الفهم امر اخر والوقت
باق فيجب عليه الاتيان والحاصل انه يفهم في الوقت انه قال افعل هذه الهيئات المخصوصة
وهو باطلاقه شامل لمثل ذلك الشخص ولم يفعله بعد فيحصل له الفعل فيجب عليه ودون ذلك مما
سبق ان هذا الفهم جعل الامر الاول امرا اخر وراء الامر السابق بخلاف فهم القيد فان
قلت لما كانت التكاليف هي الامور المعلومة فمعنى صل افعل ما علمت انه صلوة سواء
كانت المعلومة هذه الهيئات المخصوصة او غيرها وقد اتى بما علم ولا تكرار في الامر فلا يجب عليه
شيء اخر قلت لا نم ان المعنى ذلك بل المعنى افعل هيئات المخصوصة ان علمت انها صلوة وافعل غيرها
ان علمته صلوة وهكذا او الحاصل انه ليس هناك لفظ مطلق يوجب الاتيان بفرد منه للامتثال
بل القدر المعلوم باعتبار اشتراط التكليف هو ما ذكرناه فاذا علم ان الصلوة هي الهيئات المخصوصة
يجب فعلها ثانيا فان قلت نعلم انه ليس للطهارة الا امر واحد قلنا معلومية
ذلك ممنوعة وانما هو لغير مثل ذلك الشخص بل هنا امران كما ذكرنا نعم على القول بعدم
وجوب الفعل ثانيا اذا فرض كون الخطاء من قبيل القسم الثاني من القسم السابع الاتي كما يظهر

وجهه واما القسم السادس وهو الجاهل بموضوع الاحكام اصلا كالعبادة كمن اتى بشئ ظانا
صلوة الظهر جهلا وبيانا تبين فى الوقت خطائه وجب الاعادة عليه ودليله واضح مما سبق
واما القسم السابع وهو الخاطى فى موضوع الجزء او الشرط فهو على قسمين احدهما ان يخطى فى
مفهوم الجزء او الشرط كمن ظن ان المراد بالمغرب غروب الشمس فصلى ثم تبين له مع بقاء الوقت ان مفهومه
زوال الحمرة او ظن ان القبلة ما بين المشرق والمغرب فصلى ثم تبين ان فصلى فى القران الى احراف المشرق ثم ظهر
له ان ذلك قبلة المتحير وقبلة المتحري الجنوب الى المغرب كثيرا او ظن ان ستر العورة يتحقق مع اللباس الحاكى
ايضا ثم ظهر له انه لبس بساتر او ظن ان السورة الواجبة فى الصلوة صادقة على اية من السورة ايضا ثم
ظهر له خطائه وثانيهما ان يخطى فى مصداقه كمن علم ان المراد بالمغرب زوال الحمرة وظن حصوله قبل حصوله
وصلى ثم تبين خطائه او علم ان القبلة الجهة المخصوصة للكعبة وظنها فى سمت وصلى اليه ثم ظهر خطائه وهكذا
فان كان من القسم الاول فلا لفظ وجوب الفعل ثانيا مع بقاء الوقت ودليله يظهر مما مر فى القسم الخامس
فان قول الش صل حين المغرب عام يشمل لكل احد فاذا صلى الا قبل زوال الحمرة بظن انه المغرب وتبين
خطائه مع بقاء الوقت يعلم ان معناه صل حين زوال الحمرة والوقت باق والدليل عام فيجب امتثاله والناس
يكون كل احد متعبدا بظنه ظهر دفعها مما سبق فى الخامس هذا اذا كان هو دليل الجزء والشرط موجبا للعقاب
واما بدونه فوجوب الاعادة غير معلوم كما مر فى القسم الرابع وان كان من القسم الثانى فالاصل عدم وجوب
الفعل ثانيا اذ ليس هناك الا امر واحد هو الصلوة حين علمه بزوال الحمرة وقد اتى بها وامتثلها وان اخطأ
فى ذلك العلم وليس هو سببا لتعلق امر اخر والحاصل ان معنى صل حين المغرب او حين زوال الحمرة انه صل هذا
الحين اذا علمته هذا الحين وقد علمه وصلى فامتثل ولم يتقيد لعذره شئ فى الخطاب او الامر حين يحصلان ذلك
وهذا هو الفرق بين ذلك مع سابقه فان فى السابق تغير علمه فى فهم الخطاب وفى كل حال مكلف بمقتضى فهمه بخلاف
ذلك واما القسم الثامن وهو الجاهل بموضوع الجزء او الشرط كمن صلى حين سقوط القرص مع جهله بانه
الوقت او بعد زوال الحمرة غير ملتفت الخلاف او مع جهله بزوال الحمرة وعدمه مع علمه بان المغرب
انما هو زوال الحمرة غير ملتفت الى احتمال العدم بل كان غافلا او مع النسيان لذلك فالاصل فى الجميع
وجوب الاتيان بالفعل بعد تبين الحال لتعلق الامر به وامكان امتثاله واما صحة ما اتى به فهو
لا يقتضى الاجزاء عن ذلك الامر لانه امر اخر متعلق به بلسان العقل الحاكم بعدم التكليف بغير الطاقة

وبان كل

وبان كل من قطع بتعلق تكليف به يتعلق به وهذا امر صادر بلسان الشرع غير ممتثل فيجب الاتيان
به ثم ان بعد الاحاطة بما ذكرنا يظهر لك ضعف القول بوجوب الاعادة مطلقا كما يظهر من ابن
ادريس فى السرائر مستدلا بان حكم الامر باق فى ذمته وما فعله غير مامور به لا يسقط عنه الفرض
فيجب ان يفعل ثانيا ما دام الوقت باقيا القدرة عليه كما يظهر ضعف القول بعدم الوجوب مطلقا
مستدلا بانه متعبد بظنه ويظهر جواب الاستدلالين فايدتان الاولى لو صادفت عبادة
هؤلاء الواقع اعنى الغافل والناسى والجاهل بالحكم بجعل العقل مع الغفلة او النسيان او الجهل بالحكم
فصادف الواقع فهل يجب عليه الاعادة فى الاقسام التى كانت فيها الاعادة الظ الاصالة عدم اشتراط
العلم بالمصادفة ايضا الا ان يكون ذلك مع خطاء او جهل مقارن مع التقصير الموجب للنهى المفسد للعبادة
الثانية لا فرق فيما ذكرنا فى الخاطى المتبين خطائه فى الوقت من وجوب الاعادة فى بعض الاقسام بين ما اذا
كان تبين خطائه بالعلم الواقع او بالاجتهاد الذى هو حجة فى حقه لجريان الادلة المذكورة فى الموضعين وقال
المحقق الثانى الشيخ على فى بحث القبلة من شرح القواعد بعدم لزوم الاعادة فى صورة تبين الخطاء
بالاجتهاد مطلقا لان الخطاء هو عدم مطابقة الواقع لم يظهر لمخالفة الاجتهاد الثانى الاول لامكان
كون الخطاء هو الثانى ووجوب العمل به ظاهرا لتقليده باجتهاده لا يقتضى حجيته فى نفس الامر انتهى وهو
ضعيف غايته اذ دليل وجوب الاعادة فيما يجب لم يكن ظهور كون الفعل الثانى مطابقا للواقع
بل كان هو تقيده باجتهاده وصيرورته حكمه فى حقه ظاهرا فائدة اذا كان نقل احد اجماعا على
امر فمورد الاجماع المدعى هو مراد الناقل من اللفظ فيجب الفحص عن مراده منه لا عن مراد الشرع من هذا
اذا اطلقه كما اذا ادعى فقيه وجوب ستر العورة فى الصلوة اجماعا فاللازم على من يقول بحجية الاجماع
المنقول الفحص عن مراد ذلك الفقيه من العورة دون مراد الشرع منه اذا اطلقها فلو علم ان الراجح عند
ذلك الفقيه هو ان العورة هى القبل والدبر فيقول ذلك مورد دعوى الاجماع دون غيره وان
اقتضى الترجيح عندنا كون العورة فى اللغة او فى عرف الشرع من السرة الى الركبة اذ لا يدل دعواه
على حصول الكشف الدال عليه بلفظ الاجماع على مصداق هذا اللفظ من الشرع فلا وجه لاجراء على القوا

القطعية بالنسبة الى الشارع الا مع العلم على ثبوت اتحاد العالم العرفيين اعني عرف الامام والناقل فان
الاجماع المنقول على حجيته بعض تسبب الا للكشف عن راي الامام بالحكم الذي ذكره الناقل فاللازم اجراء
القواعد اللفظية في كلامه بعض الشارع وكذا الكلام في لفظ الشهادة كان الراجح في نظرنا ان معناه هو
سبب العيب ما ولكن كان الراجح في نظر الناقل انه ما سيتر البشرة فمورد دعوى الاجماع هو الاخير
بدل الاول ومن هذا القبيل اذا ادعى الاجماع على وجوب الغسل وكان الراجح في نظر المدعي
عدم اعتبار العصر في معنى الغسل فمورد دعوى الاجماع هو ذلك المعنى دون ما يتضمن العصر
ايضا وكذا الكلام اذا اعلم الاختلاف في مصداق اللفظ بين الفقهاء وان لم يعلم خصوص الراجح في نظر الناقل
نعم لو لم يوجد في الكلام قرينة على ان مراد الناقل تحقق الاجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع وجب اجراء
القواعد اللفظية بالنسبة الى الشارع وهو قد وقع الاختلاف بين الفقهاء في معنى اللفظ لا يصلح قرينة لارادة
صدور هذا اللفظ لكثرة نقل الاجماع في مقامات كثيرة مع تحقق الاختلاف حتى من الناقل ايضا **فائدة**
مما يستدل به بعض الفقهاء في مقام اثبات الحكم الجزئي بعد تعسر الكلام او تعذره قوله صلى اذا امرتكم
بشيء فأتوا منه ما استطعتم وقوله لا يسقط الميسور بالمعسور وقوله عليه السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله والكلام فيها الميسور
اما في حجيتها او دلالتها اما الاول فنقول لا اشكال في عدم اعتبار تلك الاخبار من حيث السند لا
من حيث وجودها في اصل معتبر ولكن نقول يمكن تصحيح الاثبات حجيتها ببيان اشتهارها وانجبارها بالعمل
فقال الامر ذكرها نقلها في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند اصلا ومع ذلك مشهورة
في السنة جميع المسلمين يذكرونها يتمسكون بها في محاوراتهم وعلماؤهم من غير نكير فهي بالعمل مجبورة
وبالشهرة معتضدة فيكون حجة وبما يعلم انه اريد بانجبارها بالشهرة الشهرة المبنية فهو ليست
مشهورة الا في السنة المتأخرين من غير كافة بل اشتهارها عندهم ايضا ليس الا بنقل بعضهم عن بعض
في مقام الاحتجاج وبرده وهذا ليس من الشهرة الجابرة فانه لو ذكر واحد حديثا ضعيفا ثم ذكره
الجميع نقلا عنه ومراد الاستدلال به لا يحصل له الشهرة المعتبرة الجابرة وحال تلك الثلاثة من ذلك
القبيل كما ترى انه استدل نادر بالاول في مقام اثبات كون الامر للندب وذكره الباقون نقلا

داعليه وكذا نابا واذا اريد الشهرة المدلولية فهي مسلمة وان كان الفتوى في بعض منها مدلولها
مشهورة وهو غير اشتهار المدلول فالظاهر عدم حجية تلك الاخبار وعدم صلاحيتها لاثبات الاحكام
المخالفة للاصل الا ان يكتفي بجبرها بانجبار الخبر الضعيف بالشهرة المحكية ايضا كما هو المحتمل بل الاظهر
فانه على القول بحجية تلك الاخبار حيث انه نسب لبعضهم القول بوجوب الاتيان بما يتمكن به من
الاجزاء الى الكثير واما البيان الثاني فنقول اما الحديث الاول فيحتمل وجوها اربعة احدها ان لفظة
من في قوله منه تبعيضية ويكون ضمير منه مفعولا لقوله فأتوا ويكون قوله ما استطعتم بدلا للبعض و
يكون المعنى فأتوا بعضه البعض الذي استطعتم والثاني ان يكون من تبعيضية ايضا ويكون المفعول قوله
ما استطعتم ويكون المعنى فأتوا ما استطعتم حال كونه بعضه والثالث ان يكون لفظة من مرادفة الباء
فانه من معانيها المشهورة وقد ذكره الجوهري وابن هشام وغيرهما ويكون لفظ ما مصدرية زمانية
كما قال الواحدي في قوله سبحانه فاتقوا الله ما استطعتم فيكون المعنى فأتوا به ما دام استطاعتكم والرابع ان يكون
ان يكون لفظة من بيانية اما بيانا للاتي كما قال ابن هشام في قوله سبحانه يحلون فيها من اساور حيث
جعل لفظة من بيانية لما يحلى به ويكون ما مصدرية زمانية ايضا للموصول ويكون المعنى فأتوا ما
استطعتم منه بعضا او كلا ودلالته على مطلوبهم انما هو اذا كان معنى الحديث احد الاولين او الشق
الثاني من الاخير وهو غير معلوم فان قلت المعنى الثالث يرجح من معنى الباء وهو مجاز خلاف
الاصل وايضا على الثالث بل الرابع يكون مقتضى الحديث وجوب الاتيان بالمأمور به وعدم جواز
تركه وهذا ليس ثابتا لكونه للايجاب لثبات من الامر والتاسيس اولى منه قلنا لو سلمنا مجيء لفظة اولى
من في مرادفة الباء ولفظ ما في المصدرية وكونه حقيقة في التبعيض ايضا يشترك المجاز الا تم على الاولين
ايضا انه يجب ان يكون المعنى اذا امرتكم بشيء وكلم بتيسر الاتيان بالكل فأتوا بعضه الذي استطعتم او ما
استطعتم منه حال كونه بعضه وايضا يحتاج الى التقييد في لفظ الشيء بجعله شاملا للباقي الى الشيء
المركب وايضا يجب ارتكاب تقييد آخر ايضا فانه ليس كل مركب يجب الاتيان بما يستطاع من اجزائه
كالصلوة والصوم كالاحرام الاعتكاف في الشق الثاني من الرابع ايضا مضافا الى استلزامه تقديم المتعلق

على المتعلق وهو ايضا خلاف الاصل وايضا يلزم خلاف اصل آخر على هذه التقادير الثلثة بل على الشق الاول
من الرابع ايضا وهو اخراج لفظة الباقي في قوله ما استطعتم لان الاتيان بمعنى الامتثال كما صرح بعضهم به
لا يتعدى الا بالباء فلا بد من اخراج لفظة الباء مزيدة على لفظة ما وجميع تلك الامور مخالفة للاصل
فلو لم يوجب ترجيح الثاني لها على المتفق لها فلا اقل من التوقف المسقط للاستدلال واما حمل
المفاد على التقديرين الاخيرين تأكيدا فهو غير صحيح بل لكون الغرض حج بيان اشتراط التكليف بالقدرة
والاستطاعة من حكم شرعي وليس فيه تأكيد لمدلول الصيغة اصلا ودعوى كونه تأكيدا لما علم من
الادلة النقلية الاخر النافية للتكليف بما لا يطاق فاسدة لان المرتكز تقدم سائر الادلة على ذلك
حتى يكون ذلك تأكيدا لها مع ان الطلبة غير محصورين عددا فيمكن ان يكون كل في مقام بيان
الحكم لبعضهم ودعوى لزوم كونه تأكيدا لما علم بالعقل حيث انه يحكم بقبح تكليف ما لا يطاق ففيه
ان ذلك انما هو اذا كان ذلك من العقليات البديهية التي يحكم به عقل كل احد ومما ذكرنا ظهر عدم
دلالة ذلك الحديث على ما استدلوا به وكذلك الثاني والثالث ايضا اما الثاني فظاهر لان لفظة الباء
في قوله بالمعسور سببية ومعنى الحديث ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور
والكلام في ذلك فانه لا شك في ان سقوط الحكم لشيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لآخر فهذا
الحديث لا يدل الا على عدم سقوط الحكم الثابت لا على ثبوت حكم للميسور فلا يلزم في كل ميسور ان
يتكلف في ثبوت الحكم له مع قطع النظر عن ذلك الحديث فان كان ثابتا يحكم بثبوته له والا فلا ويلزم ان
الميسور الذي هو مأمور به بنفسه لا يسقط بالمأمور به الذي هو معسور وهو الكل واما اجزاء الواجب
بالمركب فليست واجبة الا حال كونها اجزاء وبعد تعسر الكل تخرج الاجزاء من هذه الحيثية ايضا
معسورة واما مع قطع النظر عن الحيثية فلا ينسب لها الوجوب اصلا حتى لا يسقط بمعسورية
الكل واما الثالث فلان قوله لا يترك اخبار مستعمل في مقام الانشاء تجوزا ومثله لا يثبت
الزائد عن المرجوحية دون الحرمة التي هو مقصود المستدل مع انه لو قلنا بدلالته على الحرمة
ايضا لزم اما حمله على مطلق مرجوحية الترك او تخصيص الموصول بالواجبات مع ان عدم ترك

المنافي

المنافي في المستحبات لا يتعين احدهما فيسقط الاستدلال ولو قيل اولوية التخصيص من المجاز ثم كما ثبت في محله ولزوم
التخصيص بغير المباحات على التقديرين غير مضر لتخصيص بالراجحات ان لنا ان نمنع كونه انشاء ايضا بل يحتمل
ان يكون اخبارا منه عن طريقة الناس فهم اذا لم يدركوا جميع شيء لا يتركون الجميع بل هذا مقتضى
اصالة الحقيقة والقول بعدم ترتب الحقيقة فائدة على ذلك الاخبار فاسد اذ لعله كان في مقام يترتب
عليه فوائد كثيرة كما ترى انه يحتاج المتكلم في اثناء الكلام الى الاخبار عن احوال الناس كثيرا ويترتب
عليه فوائد عديدة هذا مع ان كون لفظ الكل حقيقة في الكل المجموعي خاصة او مشتركا معنويا بينه وبين
الافرادي غير معلوم بل يحتمل كونه مشتركا لفظيا او حقيقة في الثاني خاصة والمفيد للمستدل لعله الاول
اذ الكل الافرادي كالعام والمطلق المتعذر الاتيان بجميع افراده يجب الاتيان بالباقي فيخرج الكل عن المركب
وغاية الاستدلال لو مقرونة على القطع بكون المراد بالكل هو المركب اعني الكل المجموعي وهو غير معلوم
فالاستدلال بشيء من تلك الاخبار الثلثة على اصالة وجوب ما تيسر من اجزاء المركب الواجب
او استحباب ما تيسر من اجزاء المركب الواجب او استحباب ما تيسر من المستحب بعد سقوط الكل غير
تام ومنه يظهر عدم تمامية هذا الاصل ولهذا ذهب جماعة منهم صاحب المدارك والمحقق الخونساري
الى سقوط التكليف بما بقي من الاجزاء لان وجوب الاتيان بالاجزاء الممكنة او استحبابه خلاف الاصل
والامر بالكل لا يستلزم الامر بالاجزاء الا تبعا وانتفى التابع وخالف فيه جمع بل نسب الى الاكثر فقالوا
بوجوب الاتيان في الواجب واستحبابه في المستحب واستدلوا عليه بالاخبار المتقدمة وقد عرفت عدم
دلالتها وقد يستدل ايضا بالاستصحاب كما اشار اليه الفاضلان والشهيدان وغيرهما في مسئلة وضوء
الاقطع قالوا اغسل الجميع واجب بتقدير وجوده وذلك يستلزم وجوب غسل كل عضو فلا يسقط
بعضه بفقد البعض وقد يستدل ايضا بالاستقراء في موارد الاحكام الشرعية فانه يكشف عن اعتناء
الشارع بالاتيان بما تمكن من الاجزاء وعدم رضاه بسقوط التكليف بمجرد سقوط التكليف بالمجموع ويضعف
الاول انه لازم موقوف على تحقق التكليف السابق بالكل وهو مع العلم بالامر متعذر وانتفائه شرط
وهو مانع على التكليف به كما تحقق في محله فلا تكليف بالكل واذا لم تكلف بالكل لم يتحقق لها في الاجزاء ايضا

تكليف حتى يستصحب وثانيا بانه لو سلم التكليف بالكل دائر بعضه بالتعذر ولكن التكليف بالكل لم يكن تكليفا
مستقلا حتى يصح استصحابه بل التكليف يتبع لتكليف الكل ما اذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع وان التكليف
به هو الجزء بشرط انضمامه وهذا غير ممكن البقاء فلا يستصحب انتهى هذا اشار المحقق الخوانساري في مسئلة الاستنجاء
حيث قال ولا استصحاب في هذا الموضع مما لا يمكن اجراؤه لان الحكم السابق هو الامر بغسل المجموع من حيث
هو مجموع وهو امر واحد وليس اوامر متعددة بكل جزء منه ولما لم يبق متعلقه هنا سقط التكليف
به فلا يبقى بغسل الجزء الباقي تكليف على حدة انتهى وضعف الثاني يعلم كشف لاستقرار عن ذلك فان ثبوت
الامر بالاتيان بالاجزاء ليس الا في ضمن تعليله لا يبقى منها شيء سلمنا لكن الحاصل منه ليس غير الطلب
الذي ليس بحجة فهذا الاصل مما لا اصل له ولا يحكم بثبوت الحكم الثابت للكل للجزء الفعلي المتعذر الا في موضع دل دليل
خارجي على الثبوت او ظهر من حال الامر بالقرينة ارادة ذلك وبالجملة علم ثبوت الحكم للجزء بنفسه ايضا مع قطع
النظر عن كونه جزء كوجوب ستر العورة عن الناظر فانه علم حرمة نظره الى كل جزء منها ووجوب ستره منه
فلو تعذر ستر بعض جسد المرأة عن الناظر دون بعض وجب لحرمة النظر الى كل جزء منها بخصوصها بل يمكن ان
يقال انه يصدق العورة على كل جزء منها وعلى الكل فهو مطلق بالنسبة الى الجميع والكل عن افراده وان كان
المجموع ايضا فردا للطلب فكل احكام متعلق بالعورة يتعلق بكل فرد مستقلا فلا يسقط بسقوط الحكم عن المجموع ومنه
يظهر وجوب ستر ما امكن من العورة في الصلوة ايضا بخلاف غسل بعض اعضاء الوضوء اذا لم يتمكن من غسل
الجميع او الاستنشاق بماء البحرين ان لم يتمكن بهما ان قلنا انه حلف بالماء من البحرين او احياء بعض
ليلة امر باحيائها جميعها وقرائة بعض من الدعاء الذي ورد قرائته ومثل ذلك صوم ايام من كل شهر وايام
البيض وعلى ام داود وتسبيح الزهراء واللعن والسلام في العاشورا والذكر عند طلوع الشمس وغروبها
وقرائة خمسين اية في كل يوم وقرائة القدر سبعا على القبر والاستغفار وقول العفو والوتر و
وقرائة انا انزلناه الف مرة ليلة القدر وغير ذلك نعم لو امر بمطلق او عام بالعموم الافرادي و
تعذر الاتيان بالجميع يجب الاتيان بما امكن اجماعا والسر فيه كون كل واحد واحد من الافراد مناطا للحكم
ومتعلقا للاثبات والنفي بنفسه من غير كونه كلا تبعا وان كان فهم ذلك الدلالة الالتزامية التبعية

ولكنه غير

ولكنه غير متعلق الحكم تبعا الذي هو المانع من جريان الاستصحاب ولذا الكلام فيما اذا ورد استحبابا امور عديدة
او وجوبها في فعل واحد كاستحباب الامور الاستغفار والعفو والدعاء للاخوان في الوتر فلا يسقط احدها بسقوط
الباقي لان كلا منها يستحب بمستقل ولم يثبت ارتباط البعض بالبعض ومن هذا القبيل الاوامر باشياء
بالعطف كقوله اعط زيدا او عمرا وبكرا فان الاصل عدم توقف البعض على البعض بخلاف الامر بالعفو ثلثمائة
مرة فانه امر باستحباب الاثر المفردة وكذا ثمان ركعات نوافل الظهر واربع المغرب وغيرها فان التعبد بالاصل
في كل منها متعذر بالبعض انما تعذر الجميع لا مع الدليل ومن يقول بثبوت الحكم للاجزاء مستقلا بعضها مرتبطة
فعلا منهم من تمسك بان الاجزاء العقلية كما امر باعطاء درهم وتعذر يجب اعطاء بعضه الا ممتثلا الامر الطلبي
وهو ضعيف جدا لان الاجزاء العقلية متحدة في الخارج وليس من الاجزاء حقيقة التعدد انما هو في طرف
تحليل العقل بل انه يتوهم التعدي الى الاوصاف والاجزاء ولان منه ايضا قولهم بصلوة ركعتين في المسجد
وتعذر الصلوة يجب دخول المسجد وهو اضعف تدبر **فائدة** لا شك ان الاكراه يرفع تحريم المحرمات
في الجملة ولا غرض هنا بتحقيق تفاصيل الاكراه وموارده ونفي التحريم بل المقصود انه اذا اكره على احد المحرمين
فلا ريب في تحريم ارتكابهما معا ولا في عدم ارتكاب احدهما معينا الا مع انها كان لكونه ارتكابا بخصوصه
بالاختيار انما التحقيق هو الثالث والرابع لان الاحتمالات المتصورة اربعة تحريمهما معا ووجوب تركهما
على التخيير بهما الا كلاهما تحريم واحد معين من حيث هو دون الاخر تحريم واحد لا على التعيين وذلك لانه اما يجوز
فعلهما معا او لا وعلى الثاني اما يجوز فعل واحد او لا وعلى الاول اما يجوز فعل واحد معين او لا على التعيين
فالاول هو الثاني والثاني هو الثالث والثالث هو الرابع والرابع هو الاول والكل باطل لان دليل
على انتفاء التحريم هو الاكراه على واحد معين من انتفاء الضرر والضرار وغيره مما هو جار فيهما ايضا وكذا
الثاني لعدم دليل على انتفاء تحريمهما والثالث مستلزم للترجيح بلا مرجح فلم يبق الا الرابع وهو المطلوب
هذا اذا لم يكن لاحدهما مرجح ولا يبعد ان يكون من هذا القبيل ما لو كان احدهما متقدما على الاخر
في الوجود كان يكره على افطار اليوم او غدا فيتعين الغد لانه الاكراه اليوم فلا موجب للافطار
فائدة من القواعد المتفق عليها بين الامامية والعدلية امتناع اجتماع الامر والنهي دفعة

عليه بطلان كثير من العبادات والمعاملات بناء على اقتضاء النهي الفساد وقد يشتبه مقام البطلان وعدمه
وبيانه من الامور المهمة فنقول ومن الله التوفيق ان الامر والنهي المجتمعين في مادة لا يخلو اما ان يكون
المامور به مطلقا او عاما او خاصا وعلى التقادير اما ان يكون المنهي عنه عاما او خاصا فهذه ستة
اقسام واما النهي عنه المطلق فهو بعينه عام لان النهي عن الماهية نهي عن جميع افرادها فان كان الامر
مطلقا والنهي عاما نحو صل ولا تغصب فالحكم بطلان الصلوة لان الامر بالمطلق امر بالماهية واثبات الوجوب
التخييري للوجوب المحضة الحاصلة في ضمنها انما هو بواسطة اصالة عدم اشتراط كونها في ضمن فرد خاص
وهذا الاصل لا يبقى مع النهي عن جميع افراد الغصب لانه يندفع به لامتناع اجتماع الامر والنهي فيكون الا
المامور به مشروطا بكونه في ضمن غير المغصوب فلا يكون المتحقق في ضمن المغصوب مامورا به فيكون باطلا و
يدل عليه ايضا فهم العرف من ذلك اختصاص المامور بغير المنهي عنه وان كانا عامين نحو يجب عليك جميع افراد
الصلوة ولا تغصب او اكرم العلماء ولا تكرم المبتدعين فلما كان دلالة الامر على جميع الافراد بالدلالة العمومية اللفظية
كدلالة النهي فلا مرجح لو ترك احدهما بالاخر ولا يفهم عرفا تخصيص احدهما معينا بالاخر فيحصل التعارض في مورد
الاجتماع ولما كان الحكم عند التعارض وعدم المرجح التخيير فالحكم هو التخيير وصحة المامور به لو اتى به الا ان
يكون لاحدهما مرجح من المرجحات التي يرجع اليها عند التعارض فيتعين او ينتفي التخيير بدليل اخر كالاجماع فيرجع
الى الاصل فيهما العدم مناص اخر لازمه بطلان المامور به لانه مقتضى الاصل ولكن الحكم عند من لا يقول ا
بالتخيير عند التعارض بل يتوقف او يحكم بالتساقط والرجوع الى الاصل وان كان المامور به مطلقا والمنهي عنه
خاصا نحو اكرم العالم ولا تكرم هذا العالم او هذا المبتدع وكان عاما نحو صل ولا تكن في هذا المكان
المغصوب فالحكم البطلان لو امتثل في ضمن المنهي لمثل ما مر في الاول بعينه ولو كان المامور به عاما والمنهي عنه
خاصا نحو اكرم العلماء ولا تكرم هذا المبتدع وكان مطلقا فالحكم البطلان ايضا لوجوب تقديم الخاص
على العام ولو كان المامور به خاصا والمنهي عنه عاما نحو اكرم هذا العالم وكان نحو يا ولا تكرم العلماء
او لا تكرم المبتدعين او صل في هذا المكان ولا تغصب فالحكم الصحة لما مر من وجوب تقديم الخاص ولو كانا
خاصين فحكمهما كالثاني بلا تفاوت ثم خصوصية المامور به تارة تكون باللفظ واخرى من جهة خارجية

وان

وان لم يكن اللفظ خاصا كما اذا قال اكرم العالم ولا تكرم المبتدع والمخبر العالم في المدرسة وهذا على قسمين لان
الامر اما ان يعلم الانحصار اولا فان علم فحكمه حكم الخاص اللفظي ولا يخفى حكم المامور به العام او المطلق ومثله
خارج عما نحن فيه لان الكلام في اوامر الله سبحانه ولكن كون الخاص بواسطة الانحصار مثل الخاص اللفظي
انما هو اذا كان المامور به منحصرا واحدا في وقت معين واحد او كان الانحصار متحققا في جميع اوقات الامر لجميع
المامورين اما لو كان المامور به اطلاقا من حيث الوقت او التخيير او على الحكم التقديري لاوقت ولما كان للاوامر
عموما من حيث الوقت نحو اكرم العالم في كل الاوقات والشهور وانتفى الانحصار في اول الشهر بل حصل في المدرسة او من حيث
المامورين نحو اكرموا العالم خطابا للجماعة وانتفى الانحصار لبعضهم او من الحيثيتين معا فانتفى الانحصار للجميع في
بعض الاوقات او في جميع الاوقات لبعضهم او في البعض للبعض فليس كذلك بل هو من قبيل تعارض العامين وحكمه كما
كالثاني بعينه ومن هذا القبيل قوله صل ولا تغصب مع انحصار المكان بالمكان المغصوب بعموم المكلفين
والاوقات نعم لو كان دليل العموم في الوقت او التخيير غير العموم اللفظي ولم يكن شاملا لمحل الانحصار كما اذا كان
دليل العموم الاجماع ولم يتحقق في محل الانحصار مثل ان يقول بعضهم بسقوط الصلوة حينئذ فالحكم البطلان لعدم
دليل على كون هذه الصلوة مامورا بها فيكون باطلا سواء ثبت ذلك ان يكون دليل النهي ايضا الاجماع ام لا لان
الاصل ايضا مع البطلان ثم انه لا فرق في جميع ذكر من التقادير بين ان يكون متعلق النهي عين المامور به او جزئه
او شرطه واما لو تعلق النهي بالمقدمة فلا يخلو اما ان يكون لها افراد يمكن التوصل بكل منها الى ذي المقدمة او يجب
ما يمكن به التوصل اليه بفرد فان تعددت افرادها فان كان متعلق النهي عموما او خصوصا بعض افرادها فلا يبطل
ذو المقدمة ولو بالتوصل اليه بالمقدمة المحرمة لان حرمة بعض افرادها المقدمة لا ينافي كون ذي المقدمة مامورا به
بوصف لامكان التوصل اليه بالمقدمة المباحة ولذا التوصل اليه بالمحرمة لان وجوبها توصلي بمعنى وجوب شرطي
او واجب حال التوقف فاذا توصل بالمقدمة المحرمة التي هي غير المقدمة الواجبة وان لم يات بالمقدمة الواجبة
ولكن حصل التوصل فلا يجب عليه مقدمة اخرى كما بيناه مفصلا في مناهج الاحكام نعم لو كانت المقدمة
عبادة فاسدة بالنهي وكانت صحة ذي المقدمة موقوفة على صحتها كالوضوء والغسل بالنسبة الى الصلوة
يبطل ذي المقدمة ايضا بالتوصل بالمقدمة المنهي عنها وان كان متعلق النهي جميع افراد فهو كصورة الانحصار المقدمة

في المنهي عنها او انحصرت المقدمة التي يتأتى التوصل بها الى ذي المقدمة في فرد مع علم الامر بالانحصار
فاما ان يكون الانحصار مطلقا او حين داعيا الكل شخص او يكون اتفاقيا في بعض الاوقات لبعض الاشخاص فان كان
داعيا فيخرج تلك المقادير السنة المتقدمة من اطلاق المامور به وعمومه وخصوصه مع عموم المنهي عنه او
خصوصه بجميع شقوقه وحكمها حكمها بعينه بعد ملاحظة ما بيناه في الاصول من امتناع اجتماع النهي
مع الوجوب ولو كان توصليا او ايجابا لارتفاع وجوب المقدمة لارتفاع الوجوب في ذي المقدمة كتعلقه
بذي المقدمة فيفعل حذف المقدمة من البين يرجع الى ملاحظة المقادير المتقدمة ومنه يعلم ان حكم ما اذا
كان الانحصار اتفاقيا الحكم الانحصار المامور بحق المنهي عنه بعينه بعد قطع المقدمة من البين وهذه فائدة نافعة
في الفروع لكثرة استعمالها في باب الصلوة في المكان المغصوب والوضوء والغسل والتيمم فيه وفي انية الذهب والفضة
وغير ذلك فعليك بتطبيق الكل واستنباط الفروع من الاصول قد ذكر علمائنا الاعلام شكر
الله مساعيهم الجميلة مسئلة تكليف الكفار بالفروع في الاصول وقد ذكرناها ايضا في كتبنا الاصولية
الا انه لما عثرت على كلام منها لبعض مشايخ دالذي قدس سره وهو الشيخ المحدث الشيخ يوسف بن احمد البحراني
صريح في مخالفة القوم بحدوث الكلام منها ما قولت قد صرح اصحابنا بكون الكفار مكلفين بالفروع
مخاطبين بها والظاهر من العلامة في المنتهى في بحث غسل الجنابة عدم الخلاف فيه من اصحابنا حيث
نسب الخلاف فيه الى بعض العامة وصرح جماعة منهم صاحب الذخيرة ووالدي العلامة بكونه
اجماعيا وبذا اعلم بطلانه للاجماع وجوه من الادلة **الاول** وجود المقتضي وانتفاء المانع اما الاول
فلعموم كثير من الخطابات التكليفية نحو قوله سبحانه ولله على الناس حج البيت من استطاع وقوله يا ايها
الناس اعبدوا ربكم وقوله يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات
الشيطان وقوله جل جلاله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان
والاقربون وقوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما وقوله عز شانه ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه
ولعنه ومثل قوله تع انما النجي الخنا اصعقد وجب الغسل الى غير ذلك ولا اختصاص للمرجح بان الله من ...

العباد

العباد كذا او كذا ويسري الحكم منها الى جميع الاحكام بالاجماع المركب القطعي او بتنقيح المناط كلية وانما
الثاني فلان الاصل العدم ولا مانع اخر سوى الكفر بالاجماع وهو المنع غير صالح اذ لا يتصور وجه
المانعية سوى كونه شرطا للصحة في بعض التكاليف دون مثل المنهيات وهو غير صالح للمانعية لانه
شرط مقدور للمكلف واجب عليه تحصيله ولا يلزم من عدمه تكليف المحدث بالحدث الاكبر والاصغر بالصلوة
والحج ولا يلزم منه عدم كونه مكلفا بالغسل والوضوء ايضا لان وجوبهما غيري لا ايجاب الا بعد وجوب ذلك
الغير **فائدة** انه مما لا اشكال فيه ان كل كافر في كل ان مكلف بان يؤتى حينئذ بالايمان ثم بسائر احكام الايمان
لا انه مكلف بالايمان فقط ثم بعده يصير مكلفا بسائر احكامه يجب عليه الايمان ثم الصلوة مثلا في كل ان
وان شئت قلت الصلوة المسبوقة بالايمان ولا بد من تكليفه بالفروع الا ذلك ولا نقول بانه مكلف با
الصلوة ولو مجردة عن الايمان وذلك كما نقول ان المحدث مكلف بالطهارة ثم الصلوة او الصلوة المسبوقة بالطهارة في كل ان
لا انه مكلف بالطهارة فقط ثم يصير مكلفا بالصلوة ولا نقول انه مكلف بالصلوة ولو مجردة عن الطهارة
والتحقيق ان التكليف بالشيء عبارة عن طلبه مع شرائط المقدورية او كان مشروطا بشيء لا طلبه خاصة فيقال في حق
التكليف في اول الايمان بشرطه ثم به يكون مكلفا به فان التكليف بشيء ليس الا طلبه سواء كان طلب ايجاده في
كل ان بسبب خاص بان يوجد اولا شيئا ثم ذلك او لم يكن لم يترتب ومن البديهيات التي لا يقبل التشكيك ان الله سبحانه
يريد في كل ان من اوقات الصلوة او الزكوة مثلا من الكافر ان يؤمن ويصلي ويزكي ويطلب منه ذلك كما يريد في
الوقت من المحدث ان يتطهر ويصلي لا ان يكون المطلوب هو الايمان فقط ثم بعد ايمانه يتعلق الطلب بالصلوة ولا بد من
التكليف لاجل ذلك **الثالث** انه لو لم يكلف الكفار بالفروع يلزم ان يكون معصية الكافر الذي يحيد بعد جميع
المعاصي كقتل المؤمنين وقتلهم وسبي ذراريهم وتخريب الكعبة التي جعلها الله قبلة للناس وتحريق القرآن ومنع
المؤمنين عن اقامة اركان الايمان مساوية مع من لم يفعل شيئا من ذلك بل اعان المسلمين وآواهم ونصرهم
شيئا كما انهم يكون معصية جنكيز المغل الذي قتل الناس من شرق العالم الى غربه وخرب بلاد المؤمنين طرا واسر
نساءهم وعيالهم ونهب اموالهم مساوية مع من اعانهم واحسن اليهم بل يكون معصية كافر قتل نبيا او امامهم
كمعصية من اعانه ويكون معصية ابي جهل وابي لهب ومن جرح جبهة النبي المقدسة وكسر رباعيته المباركة

وإذاه لمعصية كافر إعانة على نشر الإسلام ويكون عذابهما واحداً وبطلان ذلك من البديهيات التي لا يقبلها
جاهل فإن قلت ان أمثال هذه الأمور محرمة عند الكافر أيضاً فهو على مذهبه مستكثر إثمه وعقابه لذلك
قلنا أولاً نفرض الكلام في كافر لا شريعة له كجنكيز بل أبي جهل وأبي لهب أنفسهم وثانياً انه لا شك في عدم
كون الكفار مكلفين بفروع مذاهبهم بعد ظهور الإسلام ولو لم يكن الإسلام ناسخاً لجميع الأديان ثم في
نبوة سائر الأنبياء منتهية ببعث خاتم الأنبياء ص فلو لم يكونوا مكلفين بفروع هذا الدين لم تكليف بالفروع
أصلاً ويلزم من ذلك أيضاً أن لا يكونوا مكلفين إلا بتكليف واحد هو الإسلام فلا يكون لشيء من حركاتهم
تكليف أصلاً ويكونون مطلق العنان في جميع سائر الأفعال والصفات ولعل ذلك أيضاً مما ينبه بالبديهة
بل الضرورة ببطلانه ويلزم أيضاً أن لا يصح إلزامهم في الدعاوي والمنازعات بل في سائر الأفعال على أمر
أصلاً إلا على ما يلزمهم أخذ بقولهم وهذا أيضاً ظاهر البطلان الرابع انه لا شك في تكليف الكفار
بالإسلام والإيمان وفي الأخبار ما يدل على أنهما ليسا محض التصديق بل العمل جزء منهما أيضاً فيكونون
مكلفين به ففي صحيحة الكناني عن أبي جعفر ع قال قيل لأمير المؤمنين ع من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول
الله كان مؤمناً قال فأين فرائض الله قال وسمعته يقول علي ع لو كان الإيمان كلاماً لم ينزل فيه
صوم ولا صلاة ولا حلال ولا حرام الحديث ورواية سفيان السمط عن أبي عبد الله ع ومنها الإسلام
هو الظاهر الذي عليه الناس من شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة
وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الإسلام إلى غير ذلك الخامس خصوص ما دل على تكليفهم
بالفروع نحو قوله سبحانه لم نك من المصلين وقوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمهم على الجميع
وقوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة إلى غير ذلك وقد خالف في ذلك بعض العامة فقال بعدم
تكليفهم بالفروع واحتج بأنه لو وجبت الصلاة مثلاً على الكافر لكان إما حال الكفر أو بعده والأول
باطل لامتناعه والثاني منتف بالإجماع على سقوط القضاء لما فات حال الكفر وبأنه لو وجب لوجب القضاء
كالمسلم والجامع تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات والجواب عن الأول انه ان اريد بكونه مكلفاً
حال الكفر مطلقاً في زمانه فنختار تكليفه فيه بأن يترك الكفر ويصلي كتكليف المحدث في زمان الحدث بالصلاة

ولا متناع

ولا امتناع فيه أصلاً وان اريد بكونه مكلفاً مع الكفر وبشرطه فنختار انه مكلف به لعله بمعنى أن يتركه ويصلي كالمأمور
ضد القضاء لو لم يفعل لأنه مأمور به مسلماً اقتضاء وجوب القضاء ولكنه إذا لم يكن دليل على سقوطه ولا إجماع
اسقطه ومنه يظهر الجواب عن الثاني أيضاً مع أن قياسهم فيه منتقض بالجمعة والعيد والفرق واضح لأن في حق الكافر
لو أمر بالقضاء وجعل التنفير له عن الإسلام وقد ذهب إلى هذا القول من أصحابنا المحدث الكاشاني
في الوافي في كتاب الحجة والمحدث الأمين الاسترابادي في الفوائد المدنية والشيخ يوسف المتقدم في الحدائق
قال في بحث غسل الجنابة منه في مسألة وجوب الغسل على الكافر بعد نسبته إلى المشهور بين أصحابنا وتعليلهم
من جانبهم بكون الكفار مخاطبين بالفروع ان ما ذكروه منظور فيه عندي من وجوه الأول عدم الدليل
على التكليف المذكور وهو دليل العدم الثاني الأخبار الدالة على توقف التكليف على الإقرار والتصديق بالشهادتين
منها ما رواه ثقة الإسلام في الصحيح عن زرارة قال قلت لأبي جعفر ع أخبرني عن معرفة الإمام منكم
واجبة على جميع الخلق فقال ان الله بعث محمداً ص إلى الناس أجمعين رسولاً وحجة لله على خلقه في أرضه
فمن آمن بالله وبمحمد رسول الله ص واتبعه وصدقه فإن معرفة الإمام منا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله
ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الإمام وهو لا يؤمن بالله
ويعرف حقهما الحديث وهو كما ترى صريح الدلالة على خلاف ما ذكروه فإنه متى لم يجب معرفة الإمام
قبل الإيمان بالله ورسوله فبطريق أولى معرفة سائر الفروع التي هي متلقاة عن الإمام والحديث
صحيح السند باصطلاحهم صريح الدلالة فلا وجه لرده وطرحه ومنها ما رواه الثقة الجليل أحمد بن أبي
طالب الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن أمير المؤمنين ع في حديث الزنديق الذي جاء إليه مستدلاً
بآي من القرآن قد اشتبهت عليه حيث قال ع فكان أول ما قيدهم به الإقرار بالوحدانية والربوبية
والشهادة أن لا إله إلا الله فلما أقروا بذلك تلاه بالإقرار لنبيه بالنبوة والشهادة بالرسالة فلما
انقادوا لذلك فرض الله عليهم الصلاة ثم الصوم ثم الحج الحديث ومنها ما رواه الثقة الجليل
علي بن إبراهيم القمي في تفسيره عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة
هم كافرون حيث قال أترى أن الله عز وجل طلب من المشركين زكاة أموالهم وهم يشركون به حيث

بقوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فانه دعى الله للايمان به فاذا امنوا بالله ورسوله افترض
عليهم الفرض وما ورد عن الباقر في تفسير قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فكيف
يأمر بطاعتهم ويرخص في منازعتهم انما قال ذلك للمأمورين الذين قيل لهم اطيعوا الله واطيعوا
الرسول الثالث لزوم تكليف ما لا يطاق اذ تكليف الجاهل بما هو جاهل به نفوره وتقليدا
عين تكليف ما لا يطاق الرابع الاخبار الدالة على وجوب طلب العلم كقولهم ع طلب العلم فريضة على كل مسلم
فان موردها المسلم دون غيره والبالغ العاقل الخامس انه لا يعلم انه ص امر احدا ممن دخل في الاسلام
بقضاء صلوته كلها لم يعلم منه انه امر احدا منهم بالغسل من الجنابة بعد الاسلام مع انه قل ما
ينفك احد منهم من الجنابة في تلك الازمنة المتطاولة ولو امر بذلك لنقل وصار معلوما وما رواه
في المنتهى عن قيس ابن عاصم واسيد بن حضير مما يدل على امر النبي ص بالغسل لمن اراد الدخول في الاسلام
فخبر عامي لا ينهض حجة السادس اختصاص الخطاب القراني بالذين امنوا وورود يا ايها الناس
في بعض وهو لا يقتضي ان يحمل على المؤمنين لحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص كما هو القاعدة المسلمة بينهم
احتج العلامة في المنتهى على ان الكفار مخاطبون بالفروع بوجوه منها قوله سبحانه ولله على الناس حج
البيت من استطاع ويا ايها الناس اعبدوا ربكم ومنها ان الكفر لا يصلح للمانعية حيث ان الكافر يتمكن
من الاتيان بالايمان اولا حتى يصير متمكنا من الفروع ومنها قوله تعالى لم نك من المصلين وقوله
فلا صدق ولا صلى وقوله سبحانه وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة والجواب عن الاول بما
عرفته من الاخبار الدالة على عدم التكليف الا بعد معرفة المكلف والمبلغ وما ذكر في الوجه الثالث
والسادس وعن الثاني انه مصادرة وعن الثالث فبحمل الاية على المخالفين المقرين بالاسلام
اذ لا تصريح فيها بالكفار ويدل عليه ما ورد في تفسير علي ابن ابراهيم من تفسيرها باتباع الائمة اي لم
نك من اتباع الائمة وهو مثل ما روي عن الكاظم ع ونسبة المصلي في الاية بمعنى الذي يلي السابق في الحلبة قال
فذلك الذي عنى حيث قال لم نك من المصلين اي لم نك من اتباع السابقين وعن الكاظم ع يعني
انا لم نتول وصي محمد ص والاوصياء من بعده ولم نصل عليهم واما الاية الاخرى فيحمل ترك الصلوة فيها

على ما دلت

على ما دلت عليه الاخبار في الاية الاولى فان اللفظ من الالفاظ المجملة المفتقرة الى الاحتياج في تعيين المراد منها
الى التوقيف واما الاية الثالثة فبما عرفت في الوجه الاول من الخبر الوارد بتفسيرها انتهى ملخص كلامه
اقول الجواب عن دليله الاول منع وجود الدليل على التكليف المذكور وهو الادلة التي قدمنا ذكرها واما
عن الثاني فانا لا نعدم حجية شيء من تلك الاخبار لورودها على ما رامه لمخالفتها لطريقة العلماء الاخيار وشهرة
القدماء وروايات الكتب العربية وعروضها الاخبار المتواترة وانا نعدم دلالتها على مطلوبه اصلا وذلك لانا [illegible]
يكون الكفار مكلفين بالفروع ان الله سبحانه طلب منهم ان يؤمنوا ثم يصلوا امتثالا فهم حال كفرهم مكلفون بالايمان
بل الاتيان بالترتيب اي الايمان اولا ثم الصلوة حتى لو تركهما معا يترتب على تركهم الصلوة ما يترتب على ترك
المؤمن اياها من العقاب والقضاء ولا الدليل على سقوط شيء من ذلك ولم يرد ان الله طلب منهم ان يصلوا
ولو مع الكفر وانما ذلك شان المطلوبين بلا ترتيب ولا شك ان المولى اذا امر عبده باشياء مرتبا بقوله
له حج نفسها في السحر انه صلح بعد اذ اذا دخلت ابن الحجبة بينا فاذا ابنيته فافرشه واذا افرشته [illegible]
وان تركت واحدا منها اضربك عشرة اسواط يكون العبد مكلفا بالذهاب الى بغداد وبناء البيت فيه وفرشه
وكنسه فرشه ونحوها انه مكلف بجميع هذه الامور ولا يترك شيء منها انه تكليف بما لا يطاق ولذلك
لجميع يستحق بقوله كل منها ضرب عشرة اسواط ومع ذلك يصح ان يقال انه لم يكلف ببناء البيت وهو في
السجن ولا بالكنسة وهو لم يبن البيت بعد وانه ما لم يدخل بغداد لم يكلف فكيف يجب عليه بناء البيت وهما
ان هذا التكليف ترتيبي يطلب المتاخر الا بعد المتقدم بمعنى انه طلب ان يكون فعل المتاخر بعد المتقدم وهذا
الطلب محقق قبل تحقق المتقدم لا انه يطلبه بعد فعل المتقدم وان الطلب يتحقق بعده فمعنى الاحاديث ان
الله لم يطلب معرفة الامام وهو لم يعرف الله اي حال عدم معرفته او الزكوة حال الشرك بل طلبه
بالترتيب اي طلب الترتيب الا ترى ان الله سبحانه طلب الصلوة من المؤمنين مطلقا ومع ذلك يصح
ان يقال ان الله سبحانه امر العباد بعد دخول الوقت بالطهارة ثم الصلوة ثم رتبهم الى التعقيب وان يقال
ومن لم يتطهر من الحدث فكيف يجب عليه الصلوة وهو محدث فكيف يقول لم يكلف يجب عليه معرفة الامام وهو
لا يؤمن بالله اذ يقال الا ترى ان الله عز وجل طلب من المحدثين الصلوة وهم محدثون نظير قوله

الى انه طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون به وان بقى ادركما كلفهم به بعد دخول وقت الظهر

فلما تطهروا ثلاه بالصلوة فلما صلوا ثلاه بالزكوة فلا يتعقب نظر ماذكره حديث الزنديق والحاصل انه

حمل تلك الاخبار على الترتيب في تحقق الطلب فليس كذلك بل المراد بيان ترتيب الاتيان بالمطلوب ولذا

قيد في الحديث الاول والثاني بقوله تعالى لا يؤمن بالله وقوله وهم يشركون المرجئين في الحالية

اي لم يطلب منهم معونة الامام والزكوة فيهما بين الحالتين وهو كما لم يطلب الصلوة والزكوة مع الحالتين

اي مع هذا القيد فانه لو كان مطلوبا والحال هذه لجهلها لما اسند الى الموافقة للطلب وهذا ظاهر

غاية الظهور واما الحديث الاخر فلانه لم اصلا واما عن الثالث فبانه انما يتم في حق الكافر الذي

لم يسمع بمجيء النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يسمع احكاما ولم يخطر ببال الحق في مثله عدم التكليف ببعض الاصول

ايضا والكلام فيمن سمع دعوة النبي صلى الله عليه وسلم وتصور احكاما انه يدعي احكاما وتكليف ذلك ليس تكليفا

على الايجاد ولا لكان تكليف العامي الذي سمع دعوة المجتهد وتصور بالاجمال انه يبين احكاما

للمكلفين تكليفا على الايجاد واما عن الرابع فبان ايجاب طلب العلم على المسلم لا يقتضي عدمه على غيره

وكان التخصيص لنكتة كما يأتي واما عن الخامس فبكفاية عموم الغسل عن الامر بغسلهم كسائر التكاليف

بالاجماع وبعد ذلك عموم لا حاجة الى النقل لوامرها بالغسل مع انه نقل امر قيس بالغسل حين اسلم

وقال اغسل وسعد لمصعب واسعد كيف تصنعون اذا دخلتم هذا الامر قالا تغتسل وتشهد شهادة

الحق وذلك يشعر بكون ذلك معروفا بينهم متداولا عندهم واما عن السادس فبان اختصاص

بعض الخطابات لا يدل على اختصاص الوجوب فلعل ذلك من مقام حمل المطلق والعام على المقيد والخاص

اصلا ولعل النكتة في التخصيص اشرفية المؤمنين لاجل انهم كانوا يطيعون الاوامر فيحصل منها

دون الكفار مع انه لا يخصص الحكم الشامل للكفار ربطه بالمؤمنين كقوله سبحانه يا ايها الذين امنوا ثم

عاد كونه يظهر ما في بعض اجوبته عن احتجاجات المنتهي واما ما ذكره جوابا عن الثاني من انه مصادرة

فقاسد لان الحلال لا يدل عموم الخطاب ووجود المقتضي يكفي في عدم ثبوت المانع فلا مدعي للاثبات

ولدعائه كون شيء مانعا من المصادرات وكذا ما ذكره في الجواب عن الثالث من ان الغافل المعرض

بالاسلام

بالاسلام وانه لا تصريح فيها بالكفار فان الخا الذين لا يكذبون بيوم الدين فانهم يقولون لعدم ذلك وكنا

نكذب بيوم الدين وهذا تصريح بانهم هم الكفار واما ما رواه ما ورد في تفسير الاية فمع ضعفه و

عدم انتهاضه حجة لذلك بل لا يصلح للاحتجاج لو كانت من الاخبار الصحيحة ايضا لانه لم يثبت حجية

اخبار الاحاد مبنيا على التكاليف ولو ورد فليس منها فيه انه يمكن ان يكون من البطون التي لا تنافي الظاهر

بظواهرها فلا يترك احد اللفظين من الالفاظ المجملة المتشابهة اصلا **فائدة** صرح جماعة من الاصحاب

باصالة عدم تداخل الاسباب وبنوا عليها مسائل كثيرة في كثير من الابواب وانكرها جمع من المتاخرين وقالوا

انها اصل غير اصيل بل صرح المحقق الخوانساري في شرح الدروس فلام عن التفصيل ومعنى بنى اولا معنى ذلك

الاصل ثم تكلم عن ثبوته وعدمه فنقول نفصل فنقول معنى عدم تداخل الاسباب عدم تداخلها من

من حيث انها اسباب وعدم تداخلها في السببية بمعنى تواردها على مسبب واحد والمقصود لازم المعنى وهو

عدم تداخل المسببات عدم مسببية امر واحد لسببين مستقلين ولعل عدولهم عنه للتنبيه على وجه الحكم

فان عدم تداخل الاسباب هو السبب في عدم تداخل المسببات ثم الاسباب على قسمين **احدها** الاسباب الواقعية

والعلل النفس الامرية التي هي المؤثرات الحقيقية في وجود المسببات **وثانيها** المعرفات وكالامارات للعلل الواقعية

الكاشفة عن وجود المؤثر ومنها الاسباب الشرعية التي جعلها الشارع مناطا للاحكام الشرعية

ورتب عليها ثبوت الاحكام فانها كاشفة عن المصالح الواقعية التي هي العلل الحقيقية فما كان من الاول

فلا شك ان التداخل فيه محال لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد لاعم من توارد

لاجتماع اجتماعهما في ايجاد معلول واحد في الخارج فلانه لامتناع ايجاد الموجود لو كان كل منهما

مؤثرا مستقلا وعدم العلية التامة لو كان التاثير منهما معا او تواردا اجتماع امرين ما كلين لايجاد

الى الواحد في الخارج فلان الامر الواحد الموجود ان كان مستندا الى واحد منهما اذا اجتمعا في الخارج

فذلك الامر الواحد الموجود ان كان مستندا الى احدهما فتخلف عن الاخر فهو خلف وان كان مستندا اليهما

تخلف عنهما وهو ايضا خلف فلابد من تاثير كل واحد منهما في معلول على حدة فلابد من تعدده مطلقا

وعلى هذا فلا يراد من الاسباب في قولهم الاصل عدم تداخل الاسباب هذا القسم منهما لان الاصل انما يستعمل

فى مكان جاز التخلف عنه بدليل بل يصرحون بان الاصل عدم التداخل الا فيما يثبت فيه التداخل وكذا الكلام
فى جواز التداخل فيما كان من الشأن ان المعرف علة الوجود الذهنى ومعلولية موجود واحد ذهنى التعدد
لتعدده جائزة ولذا يستدل على معنى واحد بادلة كثيرة ويصح ان يستند وجود ذلك الوجود الذهنى
الى كل منها ولذا لا يرتفع ذلك الوجود الذهنى بظهور بطلان واحد من الادلة بل يكون باقيا بحاله بعينه
كما كان قبل حصول المعرفة ووجود ذلك الوجود الذهنى اذ كان مستندا الى واحد يلزم عدم كون
الاخر معرفا بل تخلف المعلول عن العلة التامة لان كلا منهما علة تامة للتعريف وايجاد الوجود الذهنى وان
كان مستندا الى كل منهما يلزم ترتيب المعرف وايجاد الوجود وان كان مستندا اليهما يلزم كون المعرف كليهما
معا فلا فى المعرف قلنا فرق بين الوجود الخارجى والذهنى حيث انه لا يمكن صيرورة الشيئين فى الخارج شئ
واحد بخلاف الوجود الذهنى فانه يصير الف موجود ذهنى موجودا واحدا بمعنى تطابق موجودا واحدا فى الذهن
لا الف موجود خارجى ينتزع من كل الف موجود صورة ذهنية كلها منطبقة على موجود ذهنى
واحد كالسواد المنتزع من جميع افراده ولذا ترى انه يبطل دليل واحد مما استدل عليه بادلة كثيرة ولا
يبطل المدلول بل هو بعينه باق على ما كان فيستفاد من كل معرف موجود ذهنى ينطبق جميع تلك
الوجودات ويتحد فى الذهن وهذا هو المراد من اجتماع المعرفات على امر واحد وظهر انه امر جائز ولكلام
فى هذه الجواز واما الكلام فى ان الاصل فيه التداخل او عدمه فهذا الكلام ايضا اختص بالاسباب
الشرعية التى هى محط كلام الفقيه وتعرض الاصل دون غيرها فالمراد ان الاصل فى الاسباب الشرعية وهى التى
يلزم من وجودها وجود امر شرعى مقابل الشرط الذى يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجودها
الوجود هل هو التداخل ام لا ثم اعلم ان الاسباب الشرعية المتعددة باعتبارها على قسمين لانها اما نفس
قول الشارع من دون توقفه على حصول امر اخر يترتب الشارع المسبب عليه والقسم الاول على نوعين
لان اقوال الشارع المتعددة التى هى اسباب اما لا اختلاف بينها اصلا او بينها اختلاف بحسب تمام
الاوصاف فالاول نحو قوله لزيد صم يوما ثم يقول ايضا صم يوما والثانى على صنفين لان الاوصاف
المتعددة اما ان تكون متناقضة يمتنع اجتماعها فى شئ واحد شخصى اوليس كذلك فالاول نحو صم يوما

اوصم

اوصم يوما وجوبا وصم يوما ندبا بان يكون الوصفان قيدين للفعل دون الامر ونحوه صل ركعتين
اداء وصل ركعتين قضاء بان يكون الوصفان قيدين للركعتين والثانى نحو قوله صل ركعتين تحية المسجد
وصل ركعتين للزيارة او اغسل للتوبة واغسل للزيارة واغسل للجنابة سواء كان الامران متفقين
فى الوجوب والاستحباب او مختلفين والقسم الثانى ايضا على نوعين لان الشارع اما رتب المسبب على امر
واحد يمكن حصول التعدد بفعل المكلف نحو قوله من وطا حائضا فليتصدق بدينار فوطا المكلف
مرتين ونحو من بال فليتوضا فبال مرتين او رتبه على امرين متغايرين نحو من وطا حائضا فليتصدق
بدينار ومن نظر الى اجنبية مثلا فليتصدق بدينار او من بال فليتوضا او من اجنب فليغتسل او من
مس ميتا فليغتسل والظاهر انه لا خلاف فى عدم تعدد المسببات فيما كان من النوع الاول من القسم الاول
والعرف ايضا لا يفهم منه الا التاكيد وكذا لا ينبغى الريب فى التعدد فيما كان من الصنف الاول من النوع
الثانى سواء كان الوصفان المتناقضان وصفين للامر او قيدين للفعل الواجب فعلهما فى النية لفهم
العرف فى الاول وامتناع اجتماع النقيضين فى شئ واحد فى الثانى واما الكلام فى سائر الانواع
والاقسام فنقول لا ينبغى الريب فى ان الاصل الاولى فيه التداخل كما صرح به والدى فى بحث الوضوء من
كتاب لوامع الاحكام وذلك لانه لولاه لتعدد السبب وهو خلاف الاصل وايضا لا يتعدد السبب الا
بتعدد السبب الحقيقى اذ لولاه لوجب تعدد المسبب بتعدد الوضائف والاصل عدم حدوث سبب حقيقى
اخر ومن هذا يظهر اصالة التداخل اولا ايضا فى السبب الذى لم يعلم هل هو المؤثر الحقيقى والمقتضى بنفسه
او معرف عن العلة الحقيقية وكاشف عن المؤثر الحقيقى وينكشف منه ان الاصل الاولى فى جميع الاسباب الشرعية
التداخل الا ما ثبت عدمه وان جوزنا كون بعضها مؤثرات حقيقية ومقتضيات بانفسها اذ لا يمكن العلم
بالعلية الحقيقية غالبا فاختص الكلام بالاسباب الشرعية بالنسبة الى الاصل الثانوى بمعنى انه هل يثبت
من الادلة ان الحكم فيها عدم التداخل حتى يثبت خلاف الاصل ام لا هذا تحقيق معنى ذلك الاصل وترجيحه
موافقا لما ذكره القوم والحق ههنا تحقيق اخر وهو انه لا شك ان الاسباب الشرعية علل للاحكام
المتعلقة بافعال المكلف لا لنفس افعاله فوطى الحائض علة لوجوب التصدق والبول علة لوجوب

لوجوب الوضوء لا للصدق والوضوء ويتعدد كالاسباب الشرعية لا اقتضى تعدد متعلقها مسببا بها لا تنتفي
نقلنا وجوب التصدق الديناري والوضوء والكلام انما هو في وجوب تعدد التصدق والوضوء
لا تعدد وجوبه ولا تلازم بينهما لامكان تعلق فردين من حكم بفعل واحد من جهتين فصاعدا كما في
لو وطئ الاجنبية الحائضة وترك الحمرة او الزنا في نهار رمضان ووجوب قتله بالردة والقتل لغيره
عمدا وهكذا وعلى هذا فاصالة تداخل الاسباب على ما ذكروه وان استلزم اصالة تداخلها بالمعنى
الذي لا منافاة هذا ولكن اصالة عدم تداخلها لو ثبت لا يستلزم اصالة عدمه بالمعنى المراد
بل الاصل هو التداخل اي عدم لزوم تعدد الفعل الصادر من المكلف بتعدد الاسباب الحكم المتعلق به
وان قلنا بانتفاء الاسباب المتعددة لتعدد الحكم لان تعدده لا يوجب لزوم تعدد الفعل والحاصل ان
الكلام في وجوب تعدد الفعل وهو غير تعدد المسبب الذي هو الحكم المتعلق به وان كان عدم تعدده للسبب
مستلزما لعدم تعدد الفعل ومنه يظهر ان اصالة عدم تداخل الاسباب بالمعنى الذي ذكروه لا يكفي في اثبات
اصالة لزوم تعدد الفعل الذي هو المكلف به نعم اثبات اصالة التداخل يكفي في اثبات اصالة عدم لزوم
التعدد ومما عرفت ان الاصل الاولي التداخل بالمعنى الذي ذكروه تعرف ان الاصل الاولي عدم لزوم
التعدد بل لا اصالة التداخل بالمعنى المذكور ايضا كان الاصل الاولي عدم لزوم التعدد وهو ظ
وظهر من ذلك ايضا انه على اي تقدير لا يعلق الريب في ان الاصل الاولي التداخل وعدم لزوم التعدد
ويختص الكلام بالاصل الثانوي ولعل هذا منشأ كلام بعض سادة مشايخنا حيث قال ان هذا
الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من ادلة الاسباب فالظاهر من جماعة من المتأخرين منهم المحقق
الخوانساري والسيد والدي العلامة في اللوامع والمعتمد وان اختار في كتبه الاصولية غيره عدم ثبوت
هذا الاصل وصرح طائفة بثبوته وقالوا ان الاصل عدم التداخل فلا يجزي الفعل الواحد
عن السبب المتعدد الا اذا ثبت التداخل بدليل من عقل او نقل حجة الاولين واضحة فان
تاصيل الاصل الثانوي يتوقف على الدليل فما لم يقم الدليل لم يحكم بثبوته بل يحكم باصالة خلافه ويزيد بيان الدليل
في النوع من الاول من القسم الثاني اذا كان هناك خطاب مطلق او عام ان مقتضى اطلاق قول
الشارع بترتب المسبب الواحد على هذا الفعل سواء الفعل واحدا او متعددا فمقتضى اطلاق قوله ان من وطا

حائضا

حائضا مطلقا سواء كان وطيا واحدا او متعددا يجب عليه تصدق دينار ومن بال مرة او اكثر يجب عليه
الوضوء والى هذا اشير في قول من استدل لعلي على [illegible] الكفارة بتكرر الوطي بان الوطي يصدق على
القليل والكثير حجة القائلين بثبوت هذا الاصل وجوه ان السببين اذا اتفقا
فلا ريب في ثبوت المسبب بالسبب الاول فاذا وجد الثاني فاما يجب به شيء او لا والثاني باطل لان
السببين متساويان في دليل السببية ولا تنافي فالحكم بثبوته بالسبب الاول دون الاخر تحكم
ولانه لو تقدم ثبت به المسبب قطعا فكذا المتأخر لان مادل على سببيتهما والصورة التي من غير
فرق تتعين الاول وهو ثبوته بالثاني وح فاما ان يكون الثابت به عين ما ثبت بالاول
او غيره والاول باطل لان المسبب يترتب على السبب فلا يكون مقدما عليه فوجب ان يكون الثابت به
مغايرا للاول فيتعدد المسبب بتعدد السبب وهو المط وتقرير اخر الثاني من السببين المتعاقبين يثبت
به المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت به غير الاول لان الظ هو ظاهر في حصول سببيته تأخره
عنه فيكون مغايرا لما ثبت بالاول ويلزمه التعدد وتقريب ثالث يجري في غير المتعاقبين ان الاسباب
اذا وجدت فاما ان لا يثبت بهما مسببا او يثبت بهما مسبب واحد او مسببات الاول باطل لانه ترك
للدليل المقتضي لسببيتهما بلا موجب وهو فاسد وكذا الثاني لان المسبب الواحد اما مسبب لواحد
منهما معين او غير معين او لهما معا والاول تحكم يجب طرح دليل سببية الاخر بلا وجه والثاني
موجب لترك دليل سببية احدهما لا على التعيين من غير جهة والثالث لترك دليل سببية كل
منهما لان القول بسببية المركب والكل خلاف الاصل فبقي الثالث وهو المط الرد يرد على هذا
الدليل ان ارادة المسبب المغاير للسبب الاول بعينه تعدد الاسباب يوجب استعمال الفاظ المسببات
في حقيقته ومجازه او في حقيقتين في استعمال واحد في ارادة الماهية او مطلق الفرد على الاختلاف في النزاع
عند عدم تعددها وذلك غير جائز فاذا قال الشارع البول موجب للوضوء والنوم موجب
للوضوء فالمراد بالوضوء عند انفراد كل من السببين اما الماهية او مطلق الفرد فلو اريد منه عند
اجتماعهما الفرد المغاير لما وجب بالاول لفظ الوضوء مستعملا في معنيين وهو غير جائز مع

انه على القول المشهور من وضع الالفاظ المطلقة للماهية يكون عند التعدد مستعملا في الفرد قطعا ضرورة ان الماهية
وهو جائز معارض بالتخصيص عموم السبب والتخصيص اما مقدم على المجاز كما هو المشهور . قوله كما هو
الحق وعلى التقديرين لا يعلم عموم ما دل على السببية بحيث يشمل المورد ايضا فلا يرفع قطعية الاصل التداخل
لا يقال هذا مع انه لو تم ذلك الدليل لجرى في مثل قوله من بال فليتوضأ ومن نام فليتوضأ لان ذلك الامر
المتعددة على شيء واحد لجاز كون ورود اريد من الفاعل بالصلوة والزكوة ونحوهما بل يكون مختصا بما دل
دليل السببية على تجدد المسبب بتجدد السبب كقوله البول يوجب الوضوء والنوم يوجب
الوضوء وانه لا يرتفع هذا المعنى من الاول ويكون تختفونه لو سلم الا يوجب الاتحاد في جميع الاحكام اللفظية
ايضا مع انه سلمنا تعدد المسبب بتعدد اثباته يتعدد الحكم الذي هو المسبب كالايجاب ويدعي ان تعدد
لا يلزم لزوم تعدد الفعل فغايته وجوب وضوء واحد من كل من البول والنوم واين هو من التعدد
المط الثاني ان المتبادر اختصاص كل سبب بالمسبب وهو مقتضي للتعدد فان المفهوم من قوله
اذا تكلمت في الصلوة ناسيا فاسجد سجدتي السهو وجوب السجدة بخصوص التكلم ومن قوله ان شككت
بين الاربع والخمس فاسجد وجوب سجود اخر للشك غير الاول وكذا الحكم من تعدد الاكل في نهار رمضان
فليكفر ومن تعدد الجماع فليكفر فان المتبادر منه وجوب كفارتين كفارة للاكل وكفارة اخرى للوطي
من غير تفاوت في الاول بين وقوع السهو والشك في صلوة واحدة او متعددة ولا في الثاني
بين وقوع الاكل في اليوم او الايام مع تخلل الكفارة بينهما ولا بين هذه المسئلة ونحوها من مواضع
الخلاف وغيرهما مما اجمعوا فيه على التعدد او الاتحاد فان المتبادر في جميع ذلك اختصاص كل
سبب بمسببه بلا اختلاف بعدد الحكم له فظ فيكون للطالب الجميع متعدد الا ما يثبت خلافه الدليل
كما في اسباب الوضوء ومن ثم ترى الفقهاء يعللون عدم التداخل فيما يقولون به بالبناء للخصوصية او وجود
النص المعتبر وما قالوا انتفى الدليل على ذلك فيما لم لا يرتابون في الاختصاص اخذا بظاهر اللفظ من
غير معارض ويكفي بذلك شاهدا على التبادر مع حكم الوجدان وشهادة العرف وان شئت فاستوضح
ذلك بمثل ما اذا قيل ان جاءك زيد فاعطه درهما وان سولك في حاجة فاعطه درهما فانه يستحق

في حاجة فانك لا تشك في انه يستحق درهمين درهما للزيارة ودرهما للسعي وتجد الفرق بين
زيارته المجردة عن السعي وسعيه المجرد عن الزيارة وكذا ان قيل ان جاءك طبيب فاعطه دينارا
وان جاءك اديب فاعطه دينارا فاتاك زيد وهو طبيب واديب فانك تحكم بانه يستحق دينارين
وتفرق بين مجيئه ومجيء طبيب غير اديب واديب غير طبيب ونحو ذلك وسائر الامثلة من
الخطابات الشرعية والمحاورات العرفية فان المستفاد من جميعها اعتبار الاسباب واستقلالها
في اقتضاء المسببات من غير تداخل اقول ان كان المراد ان المتبادر ان كل سبب يقتضي ان ياتي مسببه
به حيث يكون الخصوصية ايضا داخلة في المسبب بمعنى ان يكون قصد انه مسبب لذلك السبب وان
لا اتيان به لاجل جزء من المامور به ولازم ذلك تعدد المسبب عند تعدد السبب فهو يرجع الى
دليل الاخرى وياتي ما فيه وان كان المراد ان المتبادر هو التعدد عند تعدد السبب لان ذلك التعدد
هو مقتضى دلالة اللفظ نفسه فضلا عن منع التبادر ان هذا انما يمشي اذا كان هناك لفظ مع انه
الحكم قد يثبت باجماع ونحوه او غيره من الادلة اللفظية بل الالفاظ الدالة على سببية الاسباب غير محصورة
ودعوى تبادر ذلك من كل لفظ فاسدة جدا ضرورة اختلاف الالفاظ فيما نفهم منها وتبادر بل
منها على دعوى تبادر عدم التعدد منه مثل ما اذا قال السيد اذا امرك زيد بامر فات به فقال
زيد له صل غدا ثم قال له بعد ساعة صل غدا لا يفهم منه الا ارادة صلوة واحدة فاثبات الاصل
الكلي بذلك باطل قطعا الثالث ما مرت الاشارة اليه من ان كل سبب يقتضي مسببه به بمعنى ان يوجد
مسببه لاجل انه مسبب من ذلك السبب بل هو مقتضى وجوب الامتثال فان صدق الامتثال عرفا
ان يصدق نفسه ما ياتي به فانه لا يحصل امتثال الامر بغسل الجنابة الا مع قصد انه غسل الجنابة اي
مسبب عن الجنابة فلو لم يقصدها او قصد غيرها لم يعد ممتثلا وكذا غسل الجنابة للجمعة ومقتضى
ذلك وجوب الاتيان بكل مسبب بقصد انه مسبب عن السبب الفلاني ولازم ذلك اصالة عدم التداخل
اقول المسلم الذي يتوقف عليه صدق الامتثال انه يجب الاتيان بكل مامور به بقصد
انه امر به واما انه لاجل امر به لاجل ذلك السبب فهذا فلا وهذا بعينه معنى القربة اللازمة في الامتثال

كالامر ولو اغمضنا عن ذلك نقول بعد تسليم ان امتثال ما امر به بالامر هنا الى غير جميع الاوامر يكفيها
كان لا يستلزم عدم التداخل لجواز ان يقصد امتثال الاوامر متعددة بفعل فعل واحدا فانما اتى بجميعها
وتوضيح ذلك ان للتداخل صورا اربع لانه اما ان يكون بان يقصد بالامر الواحد امتثال الاوامر المتعددة
فيكون تداخلا اختياريا حاصلا بالقصد والنية او يقصد به البعض ويدخل فيه الباقي تبعا فيكون تداخلا
قهريا حاصلا بغير ارادة واختيار او يقصد البعض ويسقط معه طلب غيره لحصول الغرض منه او يكون
في صورة التداخل انه لا يقصد شيئا منها بل يأتي بصورة الفعل المشترك بين الجميع وينفي عن الكل لان
المقصود بحصول اصل الفعل كيف اتفق فلو وجب في صدق الامتثال قصد خصوص الامر يلزم عدم التداخل
باحد المعاني الثلثة الاخيرة واما بالمعنى الاول فلا لتحقق قصد امتثال الجميع ويتوقف الامتثال على قصد
الفعل ثم لم نقل بمثل ذلك لو وجب قصد خصوص السبب بعينه فيقصد بفعل واحد ايجاد سبب هذا
السبب وذلك فيقصد غسلا واحدا للجنابة والحيض والجمعة هذا مع ان جميع المسببات الواردة في الشريعة
ليست من العبادات المتوقفة على قصد الامتثال والتقرب **الرابع** ما ذكره بعض سادة مشايخنا في بعض
فوائده من اتفاق الفقهاء الا من شذ على انهم تطفلوا به واستندوا اليه في جميع ابواب الفقه وارسلوه
ارسال المسلمات وسلكوا به سبيل المتلقات فلم يعرجوا عنه الا بدليل واضح واعتنا لاصح وربما تركوا الظواهر
بسببه وطرحوا النصوص حيث لم يصفه جماعة في تداخل الاغسال وغيره ولم يعهد منهم طلب الدليل على عدم
التداخل في شيء من المسائل بل ذهب احد الى التداخل طالبوه بالدليل وليس ذلك الا لكونه من الاصول المسلمة
والقواعد المعلومة ولو كان الامر بعكس ما صنعوه وخلاف ما فهموه لان الاصل فيها فيما ذكر بين الاتحاد وعدمه
هو الاتحاد وما يتفق لبعضهم من الاستناد للاصل فيما قال فيه بالتداخل فالوجه فيه عدم ظهور التعدد في
تلك الموارد ولا شك في ان الاصل فيه هو الاتحاد ثم اشار الى ان الالفاظ المستعملة على الاسباب والمسببات
مختلفة غاية الاختلاف وليست محصورة في نوع واحد فمنها ما يظهر من التكثر والتعدد وعدم التداخل
ومنها ما يفهم منه الاتحاد وعدم التعدد ومنها ما لا يفهم منه شيء من الامرين ومع ذلك فالدليل الخارجي
من الاجماع والنصوص في كثير من الموارد الجزئية على التداخل وعدمه محقق وعلى هذا فانا نرى بل اتفاق جماعة

من الفقهاء

الفقهاء
الفقهاء او جميعهم على عدم التداخل في بعض الموارد وجعل اصلا فيه فهو كذلك ولكن لا يثبت منه اصالة عدم
مطلقا لاحتمال ان يكون الطلب بخصوص الجزء استنادهم في ذلك المورد الى دليل لفظي او دليل خارجي وان اريد بالاتفاق اتفاقهم
عليه مطلقا وجعله بنفسه اصلا فهو ممنوع جدا بل انه هو محل النزاع وكلام الاكثر بل جميع القدماء
خال عن ذكر ذلك الاصل وان عملوا بمقتضاه في بعض الموارد لاجماع او دليل اخر ولم نشاهد ما ادعاه
من ترك الظواهر وطرح النصوص لاجل ذلك بل علل التداخل في بعض الموارد فانه لو كان المعول فيه هو ذلك
لم يترك الظاهر والنص لاجله قطعا اذ الاصل لا يعارض الظاهر فكيف النص وبالجملة ما ذكره من اتفاقهم
على ذلك الاصل من حيث هو وكونه عندهم من القواعد المسلمة ممنوع جدا ما ذكره ايضا من
استقراء الشرعيات في ابواب العبادات والمعاملات قال رحمه الله فان الاسباب فيها من الطهارة الى الديات على تعدد
المسببات اذا تعدد اسبابها على ان ندر القليل المستند الى ما جاء به فيه من الدليل على اختلاف في اكثره وذلك
في اغلب وتلك من نجاسات نكاح وارثيت في الاسباب وجدتها على ما وصفناه من غير شك كالاسباب
كالحدث وكذا تجد ان اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذور والديات والحدود وغيرها
على كثرتها كثيرا ما يجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت وهي مع هذا متعددة و
متغايرة كالصلوة المتوافقة من نافلة وحاضرة والفوائت المفروضة من الفرايض والنوافل الراتبة وغير
الراتبة الراتبة وغيرها وكصلوة الفجر مع الطواف والزلزلة مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا
انواع الصيام من القضاء والكفارة وانواعها المتكثرة واقسام الزكوة مثل زكوة المال والفطرة وانواعهما
الكثيرة والديون المستقرة في الذمة باسباب مختلفة كالبيع والصلح والاجارة وغير ذلك من صور اجتماع
الاسباب مع توافق المسببات مما لا يكاد يحصى فان البناء في جميعها على التعدد بحيث لا يحمل فيها التداخل
ولا الاكتفاء بالواحد من المتعدد كصلوة واحدة عن الف صلوة وصوم عن الف يوم او دفع دينار بدلا عن
قنطار ولو ان احدا حاول ذلك لكان مخالفا للقانون الشرعية خارجا عن الدين والملة ولا ندعي ان
الاسباب كلها بهذه المثابة فانها تختلف جلاء وخفاء ولكن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات التي
لا تحصى يكشف عن استناد الامر في ذلك كله على شيء جامع مطرد في الجميع لا اصل عدم التداخل وهذا

من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما احتيج عليه من المطالب
الكلية وذلك ليس من الظن والقياس في شيء أو ليس ... يرد عليه بعد المعارضة ثبوت التداخل
بناء منهم عليه في كثير من الأبواب بحيث يمكن دعوى مساواتها لما بني فيه على العدم كأبواب الوضوء
والغسل والتطهير من الأخباث والأيمان والنذر كمن حلف ألف مرة على فعل واحد أو ترك أمر واحد
ونذره والحدود كمن شرب قبل الحد مرات أو قذف كذلك أو زنى في مكانه فقط انه لا يفيد الاستقراء في مثل ذلك
شيئا انه على فرض التسليم لا يكون إلا من باب إلحاق الشيء بالأعم الأغلب وهو ليس إلا من الظن الغير الثابت
حجيته إلا انه ان بعد ثبوت أصل الطهارة في الأولى الأشياء أو حكم الشارع بنجاسة أكثر الأشياء بحيث يبقى
محل الشك لا يلحق لا يحكم بنجاسته وبالجملة ليس ذلك لو سلمت الغلبة إلا من الظنون التي لم يثبت
حجيته وهذا ظاهر جدا ما ذكره أيضا وهو لا اختلاف المسببات إما أن يكون بالذات
كالصوم والصلاة والحج والظهر أو بالاعتبار كصلاة الفجر أداء وقضاء ولا اختلاف في الثاني ليس إلا اختلاف
النسبة بالإضافة إلى السبب فإن صلاة ركعتين بعد الفجر من علم صحيح فإنه صالحة لهما والحاضرة وإنما يختلف
ويتعدد باعتبار نسبتها في الأمر إلى الوقت وخروجه فإذا أضيف إلى الأول كانت أداء وإلا فقضاء ومثل
ذلك لا اختلاف متحقق في كل ما ثبت فيه التداخل لأن المفروض فيه اختلاف الأسباب التي يختلف معها النسبة
ثم انه متى كان هذا الاختلاف في النسبة مقتضيا للتعدد في مورد واحد كان مقتضيا له في غيره لأن المعنى
للتعدد متحقق في الجميع تام في الكل من غير فرق فيكون الأصل تعدد المسببات بتعدد الأسباب ولا يلزم منه امتناع
التداخل لأنه إنما يلزم لو كان اختلاف النسبة سببا تاما للتعدد وليس كذلك فإنه مقتض لجواز التخلف
عن المقتضي جائز مع وجود المانع وهو موجود في كل ما يثبت فيه التداخل فإنه لا نقول به إلا على تقدير
وجوده وتحقيق ذلك أن الأسباب الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية واختلافها كاشف عن اختلاف
تلك المصالح بمعنى انه ظاهر فيه فإذا دل الدليل على التداخل علم أن المصلحة في الجميع واحدة وأن الإضافة
غير مؤثرة أو نقول هذا إنما يتم لو علم المقتضي للتعدد فيما علم فيه التعدد العلم به صريح ووجوده
اختلاف النسبة لا بد لعله انه هو المقتضي بل لعله شيء آخر لا نعلم وليس ذلك إلا من باب إثبات العلة

بالمناسبة

بالمناسبة الذي هو من ضعيف أفراد القياس هذا ثم انه قد يستشهد لأصالة عدم التداخل بجريان الأخبار
الواردة في تداخل بعض الأسباب حيث تضمنت الجواز والإجزاء الظاهرين في الرخصة في الجمع وأن الأصل فيها
التعدد وفي حديث زرارة في الأغسال إذا اجتمعت لله عليك حقوق أجزأك عنها غسل واحد قيل وفيه تنبيه
لطيف على أن ذلك مخصوص بالغسل لا لغاية حق واحد فإنه أعم وأعود وأدخل في اللطف والامتنان وإرادة
اليسر والتوسعة فعلم أن سائر الحقوق ليست كذلك بل قيل انه في ورود النص بالتداخل شهادة بأن المحتاج إلى الذكر
هو التداخل أقول لا دلالة للجواز والإجزاء على ما رامه أو القائل بالتداخل لا يريد زائدا عليهما ويقول
بجواز التعدد أيضا بل انه يقول بالفضيلة في بعض الموارد ولا دلالة لهما على أن الأصل فيها التعدد أصلا بل لأن
على جواز التعدد أيضا لا أثر في المقولة يجزيك غسل ذلك مرة فإنه لا دلالة له على أصالة الذي أصلا وهو ظاهر
جدا وأما حديث زرارة فلا تنبيه فيه أصلا فإن ما ذكره في وجه التنبيه إنما كان صحيحا لو قلنا بتحقق التداخل
في كل مورد ونحن لا نقول به بل نقول أن الأصل ذلك وكم من مورد لم يتداخل فيها الأسباب في الشريعة فكيف جاز
أن يقول لعن واحد وأما ورود النص بالتداخل فإنما هو لأجل سؤال الراوي مع أنه يختلف النوع إذ لا نزاع في
حصول الامتثال بالتعدد ولا خفاء لأحد حتى يحتاج إلى السؤال وإنما الخفاء في الواحد فهو المحتاج إلى البيان ويأتي ذلك
من الأصل ثم لا يخفى أن أدلة الإجزاء الواحد وأصالة التداخل إنما هو مع عدم مسبوقية السبب الثاني بالمسبب
الأول كالوضوء بالمنام قبل التوضي للبول وعطاء في الحيض مرة ثانية قبل التكفير بالأول وكغسل يوم الجمعة
التوبة قبل غسل الجمعة وهكذا صحيح وأما مع المسبوقية فلا إشكال في أصالة عدم التداخل إذ الامتثال
الثاني لا يحصل إلا بذلك ولهذا تأثير السبب الثاني في المسببية وهذا ظاهر جدا فلو بال وتوضأ ثم نام
يتوضأ ثانيا ولو وطئ ثم كفر ثم وطئ كفر ثانيا ويظهر من كلام بعضهم في مسألة في الحيض عدم الكفر به
مع المسبوقية أيضا وهو ما سبق الثانية لا شك في تعدد المسببات بتعدد الأسباب مع اختلاف المسببات نوعا
كقول من بال وتوضأ ومن جامع فليغتسل نعم قد يكون اختلافها بحسب الكمية كمن أفطر في نهار رمضان
فليطعم ستين مسكينا ومن أفطر في قضائه فليطعم عشرة مساكين ومثله قوله من وطئ في أول الحيض فليتصدق
بدينار ومن وطئ في وسطه فليتصدق بنصف دينار ومن وطئ في آخره فليتصدق بربع دينار فوطأ

في الأمر هذه الثلاثة فهل يتداخل المسببات حينئذ أم لا يحتمل الأمران ولا يظهر من ملاحظة فهم العرف هنا إلا التداخل
الثالثة هل يتوقف كفاية الواحد عن المتعدد بعنوانه على قصد التداخل بنيته على قصد المتعدد بنيته أو على عدم قصد
عدم التداخل ولو مع الغفلة عن البعض أو الذهول أو يتداخل ولو قصد عدمه الظاهر هو الثالث إذا اتصف
الفعل امتثال الأمر الشارع لا ينبغي اشتراط قصد السبب أو وصفه لا يتحقق إلا بالقصد فيتوقف التداخل
حينئذ على قصد المتعدد أما الأول فلعدم توقف صدق الفعل ولا حصول الامتثال إلى قصد خصوص الأمر إذا
قصد إطاعة الأمر ولو بالأمر الآخر كما صرح به المحقق الخوانساري في بحث تداخل الأغسال من حاشيته [illegible]
أيضاً في بحث نية الوضوء من كتاب مستند الشيعة وأما الثاني فوجهه ظاهر ويظهر من ذلك أن التداخل
في الأغلب فقهية ثم لو ابهم ما ذكرناه من أصالة التداخل فما هو الموافق للأصل ولا تعدد يوجد القرينة في نفس
الخطاب أو من الخارج على لزوم التعدد فيجب اتباعه حينئذ ومن الأول ما مرت الإشارة إليه من قول الشارع
[illegible] ثم قوله يستحب [illegible] فإن المتبادر منهما بل مقتضى امتناع اجتماع الوصفين إرادة التعدد
هذا إذا تعلق الوجوب أو الاستحباب بنفس الفعل مطلقاً أما لو تعلق بحيثية كما لو قال يجب على المصلي كونه مع الوضوء
ويستحب لقارئ القرآن كونه مع الوضوء فإنه لا دلالة لهما على تعدد الوضوء وكذا إذا قال يجب الوضوء للصلاة و
يستحب لقراءة القرآن أو من أراد الصلاة يجب عليه التوضؤ ومن أراد التلاوة يستحب له التوضؤ فإنهما لما كانا شاملين
لصورة اجتماع الإرادتين أيضاً ولا يمكن إرادة وجوب الماهية واستحبابها حينئذ لامتناع اجتماعهما فإما
تخصيص أحدهما بصورة عدم الاجتماع أو بإرادة أحد فردي الفرد الغالب وما يأتي به الأول ولا ترجيح فيرجع
إلى أصالة عدم التعدد مع أن الترجيح للأول منفي لاستلزام الثاني استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وهو غير
جائز   قد ذكرنا في كتبنا الأصولية كالمناهج وشرح تجريد الأصول وغيرهما أنه إذا تردد المكلف
به بين أمور محصورة لا حرج في فعل الجميع فالعمل على أصل الاشتغال لأنه لو لم يكن بين هذه الأمور قدر مشترك
وقع أصل البراءة إن كان والمراد سيما العمل بأصل الاشتغال إن كان المكلف به مترددا بين أمرين مثلا إنما
هو استصحاب عدم الامتثال لعدم الإتيان بالمأمور به الحاصل يقيناً إلا بالإتيان بالجميع وعدم المعارض
لها إذ لا يتصور لها معارض سوى أصالة عدم وجوب الآخر مثلا بعد الإتيان بالواحد وهذا الأصل غير

بجريان

بجريان لأنه لو جرى لاستلزم وجوب الأول بالأصل جاريا أيضاً وهو أيضاً مستلزم لوجوب الآخر فإجراء الأصل
فيه يبطل بالآخر فيستلزم عدم إجرائه في الآخر ومثل ذلك إبطال بخلاف ما إذا كان بينهما قدر مشترك فإنه لما كان
الاشتغال به معلوما غير جار فيه الأصل يبقى أصل عدم الاشتغال بالزائد خاليا عن المعارض فيعارض
الاستصحاب بين المذكورين لأن مرجع أصل العدم أيضاً إلى الاستصحاب فالمتحصل التعارض بين الاستصحابين
والحاصل أنه يتصور وجود القدر المشترك يكون استصحاب عدم وجوب الزائد معارضا فلذا استصحاب
عدم وجوب كل من الأمرين لمعارضته مع استصحاب عدم وجوب الآخر ثم بذلك يظهر أنه لا فرق في عدم
إمكان إجراء أصل الاشتغال بين ما كان القدر المشترك من الأجزاء كالسورة لو تردد أن الصلاة هل هي
مركبة من السورة أيضاً أم لا ومن اللوازم كما إذا أمر بشيء وشك في أن المراد هو الإيجاع والضرب فإن
وجوب الإيجاع   حينئذ لازم بالضرب أيضاً فاللازم حينئذ يكون واجبا قطعا فيبقى
عدم وجوب ملزومه الأعم خاليا عن المعارض فيحكم بمقتضاه إلا أن يكون ثبوت الوجوب للقدر المشترك
بعد الأمر إنما لو كان ثابتا بغيره فلا يفيد ويجري أصل الاشتغال لإمكان إجراء أصالة عدم وجوبه لذلك
الأمر وكذا إذا ما من صرائه أصل البراءة قيل إذا تردد الأمر بين الوجوب المطلق أو المقيد مع عدم وجود
لفظ مطلق فيما سبق إلى بيانه في العائدة المذكورة لبيان الماهية ومعنى تعلق الطلب بها   قد
اشتهر في كتب الفقهاء الاستدلال بالحديث على اليد ما أخذت حتى تؤدي على ضمان ما أخذ من مال الغير
بالمثل أو القيمة بعد تلفه وعلى وجوب أدائه بعينه مع بقائه فلا بد في النظر فيه أولا من حيث السند ثم من حيث الدلالة أما
حجيته أولاً فلأنه وإن لم يكن إثباتها من حيث السند لكون الرواية ضعيفة بالإرسال لأنها مروية
عن النبي مرسلا إلا أن استفاضة روايتها بين الأصحاب وتداولها في كتبهم وتلقيهم لها بالقبول والاستدلال
بها في موارد غير عديدة يجبر ضعفها ويكفي عن مؤونة البحث عن سندها وأما الثاني فنقول إن ظاهر
هذا الكلام على طريق المتعارف في المحاورات أن يقدر ثابت أو كائن أو نحوهما من أفعال العموم على أن يكون
خبرا مقدما للموصول أو جعل مثله مؤخرا ويكون الجملة خبرية أي ما أخذت اليد ثابت عليها كائن
فيها لكون الأعيان على حالها ونحو زيد كائن على السطح ولكن لا شك أن المطلوب ليس إخبارا بأن المراد باليد

لعين نفسها ولا على ما اخذت عليه بل المراد باليد من باب تسمية الكل باسم جزئه بل اظهر اجزائه وادخلها في الفعل حيث
ان الاخذ يكون باليد كتسمية الجاسوس بالعين والترجمان باللسان والمراد بالموصول واحد من متعلقات ذكره
او حفظه او ضمانه او نحوها والمراد بالجملة انشاء حكم الشرعي او الوضعي فلابد في الكلام من تجوز في اليد وتقدير في
احدهما تقدير متعلق الظرف والثاني تقدير مضاف للموصول فان جعل المضاف من الامور الوضعية كالضمان
ونحوه يكون تقدير الثبوت في الاول ويكون المعنى ضمان ما اخذت اليد ثابت على ذي اليد وان جعل نحو
الرد او الحفظ فلا يمكن لثبوت الحفظ او الرد على ذي اليد بمعنى حصوله فلابد اما من جعل متعلق الظرف امرا
ليكون المعنى واجب على ذي اليد رد ما اخذت او حفظه او تقدير مضاف اخر للمضاف ليكون المعنى ثابت على
ذي اليد وجوب رد ما اخذت او حفظه او غيرهما مما لا ينتقل اذهاننا اليه الا انه اذا عرفت ذلك
فلك نقول الاستدلال بالحديث على ضمان المثل او القيمة بعد التلف انما هو على فرض تقدير الضمان الشامل
لرد العين مع البقاء والمثل او القيمة مع التلف ولا دليل على تعيينه اصلا فلا يتم استدلال الفقهاء واحتجاجهم
على الضمان خلفا بعد سلف وفهمهم على ذلك لعل لهم قرينة على تقديره وان خفيت علينا قلنا مع انه لا يعلم
ذلك من جميع الفقهاء ولا اكثرهم وانما نعلم من كثير منهم وليس ذلك من الاحكام الشرعية التي يحكم فيها بالاتفاق
بضميمة الحدس والوجدان ولا يصلح عمل جماعة دليلا ثم شيء لابد له على ان القرينة تقدير الضمان بل العلم لا احتمالها
تقدير جميع المحتملات عند عدم تعين الظاهر او مطلقه شيوع تقدير او دليل احتمالها ذكر اخر فان قيل المتبادر
من هذا التركيب اثبات الضمان قلنا ممنوع جدا ولو راجعنا الى امثال هذا التركيب الخالي عن مثلها مسبوقا
بالشبهة نعلم عدم التبادر مع انه على فرض التسليم لا يفيد لاحتمال كون حدوث التبادر حيث ان ذلك ليس
من مقتضى الوضع اللغوي لهذا التركيب فان قيل ليس هنا شيء اخر يصلح ان يكون غاية للاداء الا الضمان لعدم
امكان غيره عند التلف فيجب تقدير الضمان الذي يكون غايته منحصرة في بقاء العين وتلفها غير البقاء يؤدي
العين ومع التلف المثل او القيمة قلنا اداء المثل او القيمة ليس اداء ما اخذت بل اداء شيء اخر فلا يكون حتى
يؤدي غاية الضمان منحصرة التلف ايضا فان مقتضى تقدير المفعول ان يكون مفعول يؤدي ونائب فاعل
على تقدير كونه بصيغة المجهول ما يرجع الى الموصول اي ما اخذت ومعنى اداء ما اخذت اداء عينه دون

المثل

المثل او القيمة بل اطلاق الاداء على اداء غير العين غير صحيح فلا يتحقق اداؤه في صورة التلف اصلا وعلى هذا يكون الرواية لبيان
حكم صورة البقاء ولا يعلم منه حكم صورة التلف ولا يلزم ان يستفاد من كل حديث حكم جميع صور الواقعة وربما
لم يكن لتقدير الرد والاداء معنى سيما اذا لم يلتبس ذلك بحبسها واما اخذ او رده حتى يؤدي او يرد فيلتبس كما فيما
تقدير الحفظ من الضياع والتلف او نحوه على فرض عدم تعين تقدير ما اخذت المفعول فلا اشكال في احتماله ومعه
فالحكم بتقدير الضمان غير موجه قطعا فلا دلالة في الرواية على ثبوت ضمان المثل او القيمة بل في دلالتها على وجوب اداء
العين مع البقاء ايضا نظر لان الاستدلال انما يتم لو تعين تقدير الاداء او الرد وهو غير معلوم لجواز تقدير الحفظ ونحوه فيكون
معنى الحديث يجب على ذي اليد حفظ ما اخذه الى زمان ادائه الى صاحبه حتى يؤدي ولا دلالة له ايضا لان وجوب الحفظ
مثلا الى زمان الاداء لا يدل على وجوب الاداء الا ترى انه لو قال الشارع عليك بقصر الصلاة في السفر حتى تدخل الوطن
فانه لا يدل على وجوب دخول الوطن اصلا ومنه يظهر عدم تمامية الاحتجاج بها على وجوب رد العين ايضا ولكن
ثابت بادلة اخرى مع ان في الرواية اجمالا من جهتين وجه من اخرى يشكل التمسك بها في بعض الموارد التي تمسكوا
بها على فرض تعين تقدير الرد او الضمان اطلاق باعتبار الاخذ فانهم يتمسكون بها في كل موضع حصل فيه القبض
في مال الغير ولو لم يصدق عليه الاخذ ايضا ولثباته من الرواية مشكل وثانيهما باعتبار المؤدى اليه الذي يجب تقديره
ايضا فهل هو المالك او من ناب عنه من الوكيل والولي او من اخذ منه ولو كان غاصبا ويشكل من هذه الجهة ايضا
التمسك بها في بعض الموارد والتمسك في جميع الموارد الواحد . **عائدة** نرى الفقهاء كثيرا ما يحكمون في بعض
الافعال انه بدعة وتشريع ولاجل ذلك محرم ولابد في تحقيق ذلك من بيان البدعة والتشريع وبيان حرمتها
فنقول وبالله التوفيق انه لا شك في حرمة البدعة في الدين وادخال ما ليس من الشريعة فيه وعليه اجماع الامة بل
من ضروريات الدين والملة روى ثقة الاسلام في جامعه الكافي عن النبي صلعم انه قال كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها
في النار وروى ايضا عن اميرالمؤمنين عليه السلام انه قال انما بدو وقوع الفتن اهواء تتبع واحكام تبتدع يخالف
فيها كتاب الله يتولى فيها رجال رجالا الحديث وفيه ايضا عن النبي صلعم اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم
علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله وفيه ايضا من اتى ذا بدعة فعظمه فانما يسعى في هدم الاسلام وفيه ايضا عنه صلعم
اذا رأيتم اهل البدع والريب من بعدي فاظهروا البراءة منهم الحديث وفيه ايضا عنه صلعم ابى الله لصاحب البدعة

بالتوبة قيل يا رسول الله وكيف ذلك قال انه قد اشرب قلبه من حبها وفي رواية انه قيل للكاظم ع ما
احد لا يكون مبتدعا من نظر برايه هلك ومن ترك اهل بيت نبيه ضل ومن ترك كتاب الله وقول
نبيه كفر ثم تحقيق معنى البدعة ومصاديقها على ما اراه مشتبها على كثير من الاعلام فانهم يقولون ان الفعل الذي
لم يثبت من الشرع لو فعل لا بقصد العبادة والقربة من الشارع واطاعته بل لغرض لا ثواب عليه ولا عقاب
وان فعله احد بقصد العبادة والاطاعة وباعتقاد ذلك يكون حراما موجبا للعقاب لانه يكون بدعة
وتشريعا ومقتضى ذلك ان البدعة هي كل فعل يفعل بقصد العبادة والشرعية واطاعة الشارع مع عدم ثبوته
من الشرع ولا معنى محصل لذلك لان الفاعل بهذا القصد اما له دليل على مشروعية هذا الفعل بكونه
عبادة والاتيان به طاعة ام لا فعلى الاول لا يجب عليه اجماعا بل ضرورة ولا عقاب وان لم يثبت هذا
الدليل عند غيره لان كل مكلف عاد الى ما ادى اليه نظره ومن هذا القبيل اجتهادات المجتهدين مع انهم يؤجرون
عليه ويثابون وعلى الثاني فلا معنى لقصد العبادة والطاعة اذ القصد ليس امرا اختياريا ولا اعتباريا
نعم الاخطار بالبال او التصوير ومجرد ذلك بل دون التصديق بذلك لا يثمر بل يكون مستقلا لعدم شرعيته
فكيف يمكن اعتقاد الشرعية مع انه مع عدم اعتقاد الشرعية وعدم التصديق به لم يكن مجرد تصور
ذلك واخطاره بالبال محرما او محللا والفعل الذي لم يدل دليل دليلنا على شرعيته اما يفعل من غير اعتقاد
شرعية فلا دليل على حرمته ولو تصور او خطر بباله الشرعية او يفعل باعتقادها ولا يمكن ان يكون ذلك
الا بدليل وبعض صرح المحقق الخوانساري في شرحه على الروضة البهية في مسئلة استيعاب جميع الراس
بالمسح حيث قال الاصل عدم جواز الاستيعاب الا ان يعتقد شرعية قال اي وجوبه او استحبابه فيحرم فعله
بهذه النية لحرمة كل عبادة لم يكن متلقاة من الشارع ويحرم ذلك الاعتقاد وفيها تأمل اما
في الثاني فلان الاعتقاد لابد ان يكون ناشيا من اجتهاد او تقليد واذا كان كذلك فلا وجه لحرمته غاية
الامر ان يكون خطأ ولا اثم على الخطأ عندهم الا ان يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات وفيه مع انه ليس كذلك
انه يلزم حينئذ الحكم بكفر معتقده لا بمجرد اثمه مع ان الظاهر انه لا يقول به احد واما في الاول فلعدم
ظهور حرمة العبادة الغير المتلقاة من اعتقاد شرعيتها باجتهاد وتقليد ان قيل الاعتقاد الا ان يعلم

خلافه

خلافه ضرورة من الدين ولا يشغل الحكم في كثير من الاجتهاديات ويمكن ان يقال ان اعتقاد شرعية امثال
هذه الامور ان كان بناؤه على فساد اصل من اصول الدين والابتناء على الطريقة الفاسدة فيه كما اذا
اعتقدها العامة نحكم بحرمته على ما اعتقده من اصل الدين بظهور تقصيره فيه يجوز حرمة اعتقاد ما
يتفرع عليه من الفروع بل فعله ايضا لتقصيره في الاصل وان كان مع صحة اصل الدين كما اذا اعتقدها الامامي
فان كان من ظهور الفساد على حد يتبين بحيث لا يعتقدها الا من قصر حق التقصير في التأمل والاجتهاد وان كان كل
فلا يبعد الحكم بحرمة اعتقادها وفعلها عبادة والحكم بعدم الاثم على الخطأ انما هو اذا لم يكن بهذه المرتبة
بالفساد وهذا التوجيه بالحكم بالحرمة يرتفع الاشكال عنهم واما مستندهم فيمكن ان يكون ما ورد من
الاخبار في باب البدع وان كل بدعة ضلالة في النار اذ لفظ شمول البدعة لاعتقاد شرعية هذه الامور
وكذا فعلها عبادة سواء كان مع فساد اصل الدين او بدونه فتامل انتهى كلامه رفع مقامه
تقريره ما ذكره في التوجيه انه اذا اعتقد الشرعية يعلم انه قصر في السعي والاجتهاد والا لما خفي عنه لوضوح
الماخذ واذا كان مقصرا يكون اعتقاده وعمله حراما وانت خبير بان كون ذلك في مقام لا دليل على الشرعية
مطلقا ولا خلاف واما ما كان فيه دليل ولو كان في نظر الامر ضعيفا او ظنا انما يقولون بمثل ذلك
وفيه بعد الاغماض عن منع اختصاص ذلك بما علم فيه التقصير فان منهم من ذكره في غسل الوجه في الوضوء
مرتين وذكر تكبير الركوع والسجود في حال الهوي مع ان فيهما خلافا وعليهما دليلا ان الا ان يقال ان
الاعتقاد ليس بامر اختياري وله مراتب مختلفة في الضعف والشدة فان علم احد دليلا من دون فحص
فلا يحصل نوع اعتقاد ثم اذا فحص ولم يكن غاية ما يمكن يزيد الاعتقاد واذا فحص غاية يحصل اشد
وليس شيء منها بالاختيار فمن قصر في السعي واعتقد شيئا بقليل فحص يكون هو بنتيجة فحصه فلا معنى لحرمة
هذا الاعتقاد نعم يمكن ان يقال انه مؤاخذ لاقتصاره على الفحص بهوان الضعيف لا اعتقاد بل الا بحرمة
الفعل المنضم الى الاحرمية في الفعل نفسه من حيث هو ولا اثم مع اعتقاد الشرعية ولا مع اعتقادها
الحاصل بالفحص ولا في هذه الاعتقاد لانه امر لازم حاصل من ملاحظة الدليل فلم يكون جميعها حراما
مع انه يقال ان الفعل حينئذ من الاعتقاد لابد مما انتفاه لحصوله نعم قد يعرض الفعل جهة محرمة

لا ثبوت الشرعية مع عدم حجة الاعتقاد وهو امر اخر يحرم الفعل سواء اعتقد الشرعية ام لا كقولنا بيت
في الصلاة ان لم يكن دعاء وكالتكلم بالفارسية في القنوت حيث ان الاصل حرمة التكلم في الصلاة فيبقى ما ثبت
جوازه بخلاف ما اذا لم يكن الفعل في نفسه كذلك كترك قرائة السورة في الصوم فانه لا يحرم مع عدم اعتقاد
الشرعية فظهر انه لو اعتقده من غير اعتقاد ولا لاجل ذلك الاعتقاد وثانيا ان المكلف اما يلتفت الى الحرمة
مقصر بخطر ذلك بباله الا نعلم الاول لا يحصل له الاعتقاد وعلى الثاني لا وجه لاظهر منه فان تبدل الفعل
في نفسه وان لم يكن حراما لاجل ذلك الاعتقاد ولا الفعل المقارن لهذا الاعتقاد ولكن يحرم الفعل لاجل هذا
حيث ان منشأ الاعتقاد ليس دليلا شرعيا فجعله دليلا او الاتيان بالفعل لاجله يحرم قلت انا نريد
بجعله دليلا التلفظ بانه دليل وهو ليس بامر محرم وان اريد اعتقاد كونه دليلا فهو لا بد مما يقتضيه
هذا الدليل قطعا ولا تخلف ما يقتضيه ابدا كما لا يخفى فان قلت فما الحاصل حينئذ في التشريع والبدعة قلنا
لا نسلم ومن اين علم صدق البدعة المحرمة على مثل ذلك مع انه لا يريد اعتقاده عادة ويقتضيه دليله فانه اذا اتى
احد بالقنوت في الركعة الاولى لا من جهة قول الشارع بخصوصه بل من جهة كونه دعاء وجواز الدعاء في الصلاة
مطلقا لكونه جائزا مطلقا ولكن اذا اتى به لاجل حديث دل عليه ولم يجد له معارضا معتقدا ما يريده لعدم الفحص
ولو وجد حديثا واحتمل معارضا ولم يفحص عنه فانه لا يثبت في الاولى حينئذ الا اعتقاد وروده من الشرع
دون وضوح له التأمل ودخل لا عذره علم غايته ظن فلم يكون ذلك حراما وبدعة هذا الحديث لا يمكن
ان يكون تامة عنده فظهر هذا الكلام مع ان الانظار متفاوتة وجل الحكم الحجية بان كل من افتى بذلك مع اعتقاد
شرعيته فهو مقصر لا وجه له اذ ربما يكون الاخذ واجبا عنده وان احدا حتما عند اخر بل كثيرا ما يرى المسئلة اجماعا
عليه بل ضروريا عند واحد ولا خلاف عند اخر والتحقيق ان كل فعل لم يثبت من الشرع لم يمكن الاتيان
به باعتقاد انه من الشرع ولكن يمكن فعله بانه من الشرع او جعله شرعا للغير وهو ادخال وتشريع في الدين
وان لم يتبعه المشرع وهذا هو البدعة ولذا اطلق البدعة على ما ابدعه خلفاء الجور كالاذان الثالث
يوم الجمعة وغسل الرجلين وتثليث غسل الوجه في الوضوء وصلوة الضحى والجماعة في النوافل ونحو ذلك
مع انهم كانوا يعتقدون ثبوتها من الشارع وانما ادخلوه في الدين ادخالا بل ولو اعتقدوها ايضا بالحيلة

المناط

المناط في الابتداع والتشريع والادخال في الدين وضع شي شرعا للغير وجعله من احكام الشارع لا لنفسه لانه غير
ممكن فالبدعة فعل شرعه غير الشارع شرعا لغيره من غير دليل شرعي ولا شك في كون ذلك بدعة كما نرى
اطلاقها عليه في جميع ما ابتدعه العامة مع انه تدليس واغراء وكذب وافتراء فيكون حراما قطعا واما ان لم
يكن كذلك فاطلاق البدعة عليه غير معلوم وان لم يثبت كونه بدعة وتشريعا فالصدوق نفى لا يحضره الفقيه
في باب صفة وضوء رسول الله الوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين لم يوجر ومن توضأ ثلثا فقد ابدع انتهى فقد فرق
بين ما ثبت من الشرع وبين البدعة وجعل المرتين مما لم يثبت من الشرع ولذا نفى الاجر عنهما بل صرح في
موضع اخر من ابواب الوضوء ان من توضأ مرتين مرتين فقد تعدى حدود الله ومن تعدى حدود الله
فقد ظلم نفسه وجعل ثلث مرات من البدعة لانهما مما ابتدعته العامة فقال ومن توضأ ثلثا فقد ابدع
وهذا صريح في ان كل ما لم يثبت من الشرع ليس ببدعة وتقتضي اطلاقه عدم اشتراط الابتداع بقصد الشرعية
واعتقادها اذا وصفها لغيره كما يكون بدعة ومن اتى به فيكون اتيانا بالبدعة ولكن يشترط في البلوغ الغير
فعله لاجل انه مشروع لا مطلقا فمن غسل وجهه ثلثا لا بنية الوضوء لا يكون مبتدعا هذا واما الفعل الذي
لم يثبت من الشرع ويفعله احد من غير ادراك شرعية للغير فلا يحرم من هذه الجهة اصلا سواء فعله بشي من
الاعتقاد بالشرعية نعم قد يكون محرما فعلا اذا لم يثبت من الشرع من جهة اخرى كما لا يخفى
فائدة ورد في الاحاديث قولهم عليهم السلام يجزيك كذا او يجزيه كذا او اجزء كذا ولا شك في كفاية ما حكموا
باجزائه عن المامور به واجبا او مستحبا وانما الكلام في انه هل يدل على عدم كفاية الاقل منه وانه اقل
ما يجزيه الظاهر جماعة من المتأخرين لا ذلك فيستدلون به على ان عدم كفاية الاقل ويعارضون به ما دل
على جواز الاجزاء بالاقل قال في المدارك في مسئلة مقدار الجبهة للسجود ولا اجزاء وانما يستعمل في اقل الواجب
وقال بعضهم بعدم الدلالة وهو الصحيح اذ لا دلالة على ذلك بوجه من الوجوه فان الاجزاء بمعنى الكفاية
والاغناء فمعنى يجزيك ذلك انه يكفيك قال في القاموس وجزى الشي يجزي كفى وعنه قضاه واجزء كذا
عن كذا قام مقامه وقال في الصحاح جزى عنى هذا الامر اي قضى وفي حديث ابي بردة بن دينار لا يجزي
عنك ولا يجزي لاحد بعدك اي لا تقضي وقال في مادة جزء اجزأت الشيء مجزءا اي كفيت به الى ان قال واجزات

عنه ان يساء لفه في جرت اي نقضت واجتزت بالشي وتجزأت به بمعنى اذا اكتفيت به واجزئت عنك مجزى
فلان اي اغنيت عنك مغناه وفي جمع المجزي سميت اي الجزية بدله لا نها قضاء به منهم لما عليهم وقيل لانها
تجزي بها ويكتفى بها منهم وقيل الاجزاء في الشي كفاف من جهة بمعنى كونه الاول فالمجزي به انتهى ما لم يجد نفوا بعضهم
المنشاه من الاجزاء وبعضها بمعنى كونه مما يجزي به ليسبح بعضها اسم انتهى ولا شك ان كون الشي كافيا او مغنيا
لا يدل على عدم كفاية الاقل منه ولا يصح استعماله مع الاقل لاكثر بل هو شايع كثيرا سيما الاول قال في السرابر ولا اقل
ما يجزي به من الركوع ان يتحتى الى موضع يمكنه ينال السجدة عام الا اسلامها اكمل ما يجزي بان تنحني كا من جهله
مقدار ركبتيه لان يقال الادا الاضافة في الاول بيانيه اي اقل شي وهو ما يجزي به وللزيد في الثاني اقل ما يجزي
في تحصيل الاجل لنا مل و اقامة ماتعاه في المدارك من استعمال الاجزاء في اقل الواجب فلو سلم لحيثذ الاستعمال
اعم من الحقيقة والمراد ان الاستعمال حقيقة محصور في نفسه لم ولو توهم لو يتعين السابق لاثر اذا قال الطبيب يكفيك
او يجزيك منها الهي هذا الدوا الا يكتفي بالاقل قطعا وكذا اذا قيل لاحد يكفيك المؤنة سفرك هذا مائة دينار ا
فلا يكتفي بالاقل وبستحب المائة البتة ولذا يصح ان يقال لغيري الكفاية من لا ادكنا ومند السعة كذا لو ان يكفيك تعالى
مائة دينار بل بين يد ولو اختصاص الكفاية ما لا يصحل بشتمل على الزيادة فلا جائز ذلك وفيه منع السابق واما
عدم الاكتفا وبالا قل فيما استشهد به فليس لا جل دلالة ما قاله الطبيب والمخبر بعدم كفاية الاقل بل لا جل عدم
العلم بكفاية الاقل فلا يطمئن بالبرا وحصول المؤنة في الاقل ولهذا فلذا يكتفي بوا ما فوقهم تدرك الكفاية وتقدر السعة
او يكفيك فلان مل بين يديه فلو سلم دلالة فلا جل القرينة فان الادلي قرينتان على ذلك مع انهما بيانه انما يمثل
لو قال لو قال يكفي مائة دينار مؤنة هذا هذا السفر صدق بل يكفي ثمانون انتهى انتهت الجملة بمعنى يكفيك ويجزيك
انه حسب لما صرح به في كتب اللغة وصراحة عن علم الحاجز الى الزايد صحة وادا عدم كفاية الاقل فاما عدم
دلالته عليه غير معلوم او لم يعلم دلالته عليه وهو ابقى في حكم العلم بعدم الدلالة ثم هذا هو الكلام في دلالة
اللفظ ومعه يكون عدم كفاية الاقل معلوما من دليل الخارج من الاصل فان استعمل الاجزاء في الاخبار على وجوه
فاوجبارة مثل قوله يجزيه الغسل الجمعة عن الجنابة فاستعمل مع علي واخرى يجزي في الركوع سبحان الله مرة فاستعمل
مع في و ثالثة يجزيك كذا فالاصل في الاول عدم كفاية الاقل لان الاصل عدم قيام شي مقام اخر وفي الاخرين

بخلف

بخلف الاصل بحسب اختلاف المقام فانما يكون كفاية الاقل واخرى مع عدمها وعلى الفقيه ملاحظة المقامات
هذا هو البحث في دلالته على عدم كفاية الاقل وعدم دلالته وههنا بحث اخر وهو انه على فرض الدلالة فهل
يدل على انه اقل الواجب كما وقع في كلام صاحب المدارك حتى اذا ورد انه يجزيك في الركوع سبحان الله
ثلثا يكون هذا اقل الواجب ام لا الحق انه لا دلالة لهذا الكلام بنفسه على ذلك اصلا فان الاجزاء والكفاية
كما يكون عن الامر الواجب كذلك يكون عن المستحب ايضا فان كان المجزي عنه هو الواجب او الامر والمحتمل فلا يمكن ...
فيحتمل الامرين فالحمل على احدهما لا وجه له اذا قال الشارع يجزيه صلاة ثبتت بعد الصلوة يحتمل انه المراد الواجب
والمندوب وحمله على الواجب نعم اذا ورد في موضع علم فيه وجوب شي ولم يعلم تحقق الامر المستحب فيه فيحمل
على الوجوب لا اصالة عدم استحباب شي فاذا قال يكفي ثلثة تسبيحات في الركعتين الاخيرتين يحمل على الواجب
لاصالة عدم استحباب شي فيهما بخلاف ما اذا علم ذلك ايضا فيكون مرددا كما في الركوع والسجود حيث علم
فيه استحباب الزايد فلا يعلم ان الواجب او الاقل ولو قال يكفيك ثلثة تسبيحات فيه يحتمل الامرين والله اعلم
بدلك
فيها اثبات الماهية والمراد منها ومعنى كليتها ووحدتها ووجودها ومعنى المفهوم والمصداق وكيفية فعلق
بها على سبيل الايجاز والاختصار على نحو اللايق بهذا الفن فنقول لا شك في وجود الماهية
للاشيا فان لكل احد يعلم قطعا ان الافراد لا مشابهة مثلا انسان او حيوان على غيرها واشتراكها فيها وان
الجميع مشتركة من حيث الوجود الخارجي والكون الواقعي في امر وبه يمتاز عن غيرها فهذا امر بديهي لا يمكن
لا ريناب فيه ولذا يعرف كل احد ان هذا انسان وهذا ليس بانسان ولولا ما به الامتياز الواقعي وما به الاشتراك
الواقعي لم يمكن ذلك وهذا هو بعينه مرادنا من الماهية ولذا يعبر عنها بالقدر المشترك ولا شك في وجودها في ذلك
في الخارج ولولم يكن المشترك لافراد فيها لا متياز عن غيرها ولكن وجودها بوجود الافراد لان الشي ما لم
يتشخص لم يوجد لما ثبت في الحكمة المتعالية ومعنى وجودها في الخارج بوجود الافراد انها مع وجودها متحققة
معها ولا يمكن تحققها بدونها ولا غيرها خارجا بل لا ينفك في الخارج عن الفرد ولا الفرد عنها ولا يتميز
بحسب الخارج عنها ثم عبر عنها النفس بمعنى ان العقل يحكم صحيحا بان في هذا الجزء موجود امر واقعي ولا يشبه الفرد

وهذا هو المراد بقولهم بوجودها عقلاً بمعنى ان العقل يحكم بوجودها في الخارج ولا يدخل في حكم الحس والاشارة الحسية
والحاصل انه لو اراد ان يتحقق في الخارج امر مشترك بين الجميع خال عن التشخصات ولكن العقل يحكم بعدها انه يجمع
افراد الانسان كلا او بعضا واسقط عنها جميعا اسقاطا بعد اسقاط يبقى بالاخرة جزء متحد في الجميع لا يبقى الا امر
واحد مشترك بين الجميع لا ينافي اختلاله والحاصل به وحدة المتعدد واتصال الجميع بواسطة اتحادها في هذا الجزء بل بمعنى
ان صورة الذهنية لهذا الجزء بعينها هي الصورة الذهنية لهذه منطبقة معها بلا اختلاف وهذا معنى
وحدة الماهية الخارجية فبلحاظ العقل لكل فرد جزء متحد باعتبار الصورة الذهنية لجزء فرد اخر ومنطبق عليه
فالماهية الخارجية متعددة بعدد الافراد الخارجية اي الحاصل بلحاظ العقل جزء هو بعينه الجزء الذي للفرد
الاخر اي مطابق معه وهذه الاجزاء المتحدة بعدد الماهيات هي المعبر عنها بالحصص للماهيات وهذا التطابق
اليه هو معنى الكلية للماهية الخارجية ولو صح ان وجودا نفسيا باعتباره يسمى بالمفهوم موجودا خارجيا
باعتباره يسمى مصداقا فالاول امر واحد لا تعدد فيه وكلي يشترك فيه الكثيرون بمعنى انه ينطبق على
الامور المتكثرة الخارجية ويصدق عليها دون الاجزاء المذكورة الموجودة في الخارج بحكم العقل
والثاني امور متعددة بتعدد الافراد وكلي لا بمعنى انه بالفعل كلي صادق على الكثيرين بل بمعنى
ان كل حصة وجزء بحيث لو دخل في الذهن ينطبق على صورة الجزء الاخر ويكون بعينه بمعنى كليته انه لو دخل
في الذهن ينطبق على صورة الكثيرين ويتحد وجوداتها الذهنية كما صرح بذلك الشيخ الرئيس في خامسة
الهيات الشفاء والفاضل اللاهيجي في امور عامة الشوارق ثم لا شك ان متعلق الطلب لا يكون مفهوما
كالموجود الذهني بل متعلقه انما هو المصداق والموجود الخارجي واذ عرفت تعدد الموجود الخارجي
وتكثرها بتكثر الافراد وعدم اختلاف بينها اصلا فاذا تعلق الطلب بماهية كقوله اعتق الرقبة او جئني
بالانسان فالمطلوب الحقيقي هو ذلك الجزء المتحد في كل فرد الذي بلحاظ العقل والوجود معه بحكمه المعبر عنه بالمصداق
والحصة ولا شك انه ليس المطلوب عند الاطلاق حصة معينة ومصداقا معينا ولا كل جزء جزء اي كل
حصة من تلك الحصص وبعبارة اخرى جميع المصاديق حتى يفيد الاستغراق ولا كل حصة كل على البدل حتى
يفيد التخيير لخروج كل ذلك عن معنى الماهية وبعده عن ساحتها بل المطلوب هو هذا المصداق وهذا الجزء

سنخا

سطقا

عنه بقيد الوحدة والتعدد والاستغراق والتخيير وغير ذلك بل المطلوب هو ذلك المصداق نعم لاصالة عدم التقييد
والتعيين يثبت مطلوبية الواحد التخييري بواسطة حكم العقل لاجل طلب الماهية وكانه عليه يتفرع على ذلك في الاوامر
والاصول فروع كثيرة منها عدم لزوم الحمل في المطلق على المقيد ومنها جريان اصل البراءة اذا تردد دوران بين تعيين
او الفرد المعين بل يثبت الحكم بالاجماع او بلفظ يحتمل المطلق والمعين على ما اخترناه في كتبنا الاصولية من جريانها
اذا كان هناك قدر مشترك فانه اذا حصل هذا الترديد يكون تعلق الحكم بالماهية بالمعنى الذي ذكرنا مقطوعا به
وينفي الزائد بالاصل ولذا عند المحقق الاردبيلي قدس سره باصالة عدم وجوب التسبيح بكفاية مطلق الذكر في الركوع
وليس مقام جريان اصل الاشتغال لثبوت المطلوب بهذا الجزء من الفرد وهو قدر مشترك بين طلب الماهية والفرد
مكان الحكم بالتخيير والوحدة عند اعتبار المطلق بالاصل لا من جهة طلب المطلق حتى لا يكون المطلوب قدرا مشتركا
ولا يكون فرق بين هذا وبين الاجزاء الخارجية الحسية كقراءة الفاتحة والسورة وغسل المخرج مرة ومرتين واما
فيما اذا انعقد قطعية تعلق الحكم بالماهية بامكان الاتيان بالفرد لا بنحوه لكان الاصل عدم تعلق الحكم بشئ منها لقضية
اصل البراءة في الخروج كما اذا علم وجوب امر ولم يعلم انه الذهاب مطلقا او الى نهار الكبار ولم يمكن الركوب بل كان
ممتنعا فلا قطع حينئذ بوجوب الماهية اذ لو كان الواجب الفرد فيسقط وجوبه قطعا وبسقوط وجوبه يسقط وجوب
ما في ضمنه ايضا لكونه تبعيا فلا نعلم وجوب قدر مشترك اصلا ثم اذا كان التخيير باعتبار اللفظ فلا يجري
الاصل بل هو معلوم جريان لا اصل الاشتغال اي اذا تردد بين التخيير بين شيئين شرعا او تعيين احدهما
فانه لا يجري اصل البراءة حينئذ لان الواجب في التخيير ان كان احد الشيئين فهو امر مخالف للاحد بعينه
لا بعينه وهو متحقق في ضمن الواحد بعينه ايضا لا ان الحكم بالتخيير الشرعي فرع ملاحظة الشيئين وهو امر مخالف
للاصل وهو معارض بالخصوصية للاخر للاصل ايضا في كل موضع يتردد الامر بين الماهية والفرد يتحقق
القدر المشترك بخلاف ما اذا تردد بين الماهية وشيء اخر والفرد الى غير ذلك من الفروع كما بينا
في كتبنا الاصولية جريان اصل الاصل في ماهيات العبادات والمعاملات سواء قلنا بان الالفاظ اسامي للاعم
او الصحيح والمراد اصل عدم الجزئية والشرطية لا بمعنى ان الاصل عدمهما بانفسهما لان نسبة الاصل الى الوضع
للمركب من هذا الجزء والمشروط بهذا الشرط وغير المركب والمشروط واحدة بل بمعنى ان الاصل عدم تعلق حكم الجزء

والشرطية من الوجوب وغيره بعد تبعية نفي الجزئية والشرطية نعم ربما احتمل كون المستعمل فيه من العبادات او الا
هو المعنى اللغوي فيجري اصالة نفي الجزئية والشرطية بنفسها من غير حاجة الى الاستصحاب ولا في غير ذلك
على القول بكونها اسامي للصحيحة او الاعم نعم تعارض ذلك لاصالة الاشتغال على القول بالصحيح لا بناء
على القول بالاعم لعدم وجوب الزايد على القدر المشترك بين جميع الاجزاء والاقرب بعض ما حققنا في اجزاء
الاصل في مهية العبادات بين القولين ولكن الحق عدم الفرق كما بيناه في الاصول ثم انه قد ظهر انه لما كانت
نفي الجزئية او الشرطية بتبعية نفي الوجوب فاذا اثبت وجوب شيء بدليل من خارج كالتسليم مثلا في التكلف
في الصلوة لم يجر اصالة عدم نفي الجزئية والشرطية وبعبارة اخرى انه قد يكون للاجزاء والشرط احكام اخر غير النفسية
الاصل بنفي الجزئية والشرطية بتبعيتها مع ان اصالة عدم تعلق الامر به او عدم ملاحظة التوقف لعينا
بتبعية الامر المتعلق بما يشك في كونه او شرطا لا شك في ان الاصل في كل جزء من الاجزاء الواجبة
للمأمور به الركنية بمعنى بطلان المأمور به بتركه عمدا او سهوا او جهلا لا يجاب تركه مطلقا عدم الاتيان
به مخالفة للواجبة لعدم تحقق الامتثال الا ان لا يمكن المكلف معتذرا في بعض الصور فان عدم النقص لا يستلزم
الا الامتثال الحرج على غاية الامر عدم المؤاخذة في نسيانه واما الركنية بمعنى البطلان بزيادتها عمدا او سهوا
فاثباتها بالاصل كما ذكره بعضهم ولا دليل عليه غير صحيح لان زيادة شيء لا يوجب عدم موافقة ما اتي به للمأمور
فالاصل عدم شرطية عدم الزيادة نعم ثبت اصالة البطلان بهذا المعنى في جميع اجزاء الصلوة بدليل آخر كما
نذكره الفائدة لانه الاصل في جميع اجزاء الصلوة بطلان الصلوة بزيادتها عمدا او سهوا
لما رواه الشيخان الكليني والطوسي باسناديهما المتصلين الى ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام من
زاد في صلوته فعليه الاعادة وما رواه ايضا باسناديهما المتصل الصحيح الى زرارة وبكير قال قال ابو جعفر عليه السلام
اذا استيقن يقينا لابد في تحقيق الزيادة المبطلة من بيان معنى قوله من زاد في صلوته وهو يحتمل معنيين
احدهما ان من زاد صلوته بمعنى ان يجعل صلوة زائدة على ما يجب عليه كما يقال زاد في الدار اذا اشترى دارا
اخرى ايضا وثانيهما ان من زاد فيها شيئا كالاول فيحتاج الكون النظر في زيادة او زاد الركعة ومثلها
عن الصلوة اذ لا يبطل الصلوة بزيادة صلوة اخرى قطعا وكلاهما خلاف الاصل فالمعنى زاد فيها غيرها

ولا يزعم

بتوهم انه يقتضي تقدير المفعول لقوله زاد وهو غير معين لاحتمال الركن او الركعة او غيرهما فيسقط الاستدلال
اذ المبطل هو مهية الزيادة من غير احتياج الى التقدير نحو من اكل اليوم او قتل فعليه كذا فان الشرط مطلق
الاكل او القتل فالمبطل هو الزيادة ويكون المفعول شيئا منسبا لكونهم فلا تنوع ويعطي ان المبطل الزيادة في الصلوة
لا المزيد وقد يستدل للمطلوب بما في بعض الصحاح لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة ومقابلة
الركعة فيها بالسجدة قرينة على ان المراد منها الركوع وقضيته تحقق الزيادة والنقصان فلا يتم الاستدلال بها
الا ان حكمها بعدم الاعادة بالسجدة لذلك ايضا والتامل في الحديث لا ولي باعتبار استثناء ما خرج
الاكثر باطل وان كان عموما النفي بالبعض لمنع خروج الاكثر لشمولها العمد والجهل والسهو ولم يخرج من الاول
شيء مما يعتد عليه الزيادة على ما ذكرنا ولا من الثاني الكثير لا الافعال وان خرج الكثير الجزئيات ولكن النقض
كليات الافعال ويشترط ان يكون المزيد من اجزائها لانه معنى هذا التركيب فانه لا يقال لمن امر ببناء مسجد
على نحو معين كوضع حصن لبنات وقطعة الى ذراعين انه زاد في البناء الا اذا زاد في البنية والحصن
نحوهما ولا يقال انه زاد فيه لو فرق حين البناء شعرا او فعل فعلا آخر فيلزم ان يكون المزيد مما يعد من اجزائه
كان يزيد في الصلوة قراءة او تكبيرة او تشهدا او ركوعا او تسليما او سجودا او نحوها وبالجملة ما يعد من اجزاء
الصلوة نوع اهتمام لا ما يزاد فيه شيء اما ما يعرف ماهيته وما ليس منه عرفا فالمناط ما كان منه عرفا كالثناء
فلو دخل فيه شيئا يكون قد زاد فيه واما ما يتوقف معرفة منه وما ليس منه الى التوقيف الشرعي فلابد من معرفة
كون المزيد من الصلوة او ليس منها الى الشرع وهذا انما يتحقق بالنطق على اجزاء الصلوة فانها من الصلوة
قطعا فزيادة مثلها يكون زيادة في الصلوة وما ليس منها لا يكون زيادة فيها حركة يده في الصلوة مثلا
لم يكن زيادة في الصلوة وقد يتوهم انه يكون زيادة اذا اعتقد جزئيتها للصلوة وهو سهو لان الاعتقاد لا
يكون الا عن دليل قائم بدليل او دليل على الجزئية لا يمكن ذلك الاعتقاد واذا لم دليل عليها لا يكون زيادة بل يكون
جزءا من صلوته او معنى صلوته صلوة المكلف بها عنده وبعد ذلك انه لا دليل يكون هو صلوته فلم يتحقق في صدق
الزيادة في الصلوة ان يكون الزايد مما يعد جزءا من الصلوة عرفا فلو كان فعل يتحقق في الصلوة بلا غيرها
اما قصد كونه من الصلوة او انضمام خصوصية اخرى يختص بالصلوة كالانحناء فانه يتحقق في الركوع الصلوة

وفي غيره ايضا فلا يكون زيادة لا تنقص جملة من ركوع الصلوة او انضمام الخصوصيات الواردة في الصلوة
كالانحناء بالحد الخاص مع الطمانينة والذكر فان مثل ذلك من اجزاء الصلوة وبالجملة لا بد من ضم شيء بحيث
ويطبقه على اجزاء الصلوة لا غيرها ومنه يظهر عدم بطلان الصلوة بالتكفير ونحوه ولا يخفى ايضا ان الزيادة
في الاجزاء انما يتحقق اذا زاد شيء منها على القدر المعين شرعا كما لو اعاد الركوع والسجود او حمل من
حيث هو صلوة نية بل اذا اتى ببعض غير عمل ايضا من حيث انه الصلوة وان لم يتعين عدده كالقراءة بعد الركوع
والتشهد في الركعة الاولى اذا اتى قبل ايضا وتشهد بعدها اما لو اقتصر على غير المحل فلا يعد زيادة عرفا بل هو
اخلال بالترتيب فلا زيادة ما لم يتعين عدده شرعا وان تعين تقديره الواجب كما اذا مثلا لو امر بكتابة
عشر صفحات في كل صفحة عشرة اسطر وشرط عدم الزيادة في الكتابة فزيد او زاد السطر على العشرة او الصفحة
عليها كان خلاف ما لو كتب في السطر عشر كلمات وان تادى الواجب بخمسة كلمات مثلا لصدق السطر انه مما امر
بعينه لا من وجه هذا نظرا على الشارع في الصلوة لم يتبين يكون الزائد عليها زيادة بخلاف ما لم يعينه الشارع
وان عينه لا صل فلا يصدق الزيادة بتكرار الآيات كالسور كالقراءة مطلقا ولولا النهي عن قران السورتين
لان المامور به مطلق الفاتحة والسورة فانهم يصدق الزيادة بما لم يتعين عدده وان عين الشارع محلا اذا
اتى به في غير محله في محل ولو اتى في غير المحل خاصة لم يكن زيادة ولو اتى في غير المحل فانه قصد الاتيان في المحل
فهو زيادة وان لم يفعل فهو اخلال بالترتيب ولو اتى به سهوا لا يتحقق الزيادة الا بعد ان يفعل في المحل ايضا
فهو سبب يتحقق الزيادة وان كان الزائد ما وقع في غير المحل وهل الزيادة في اجزاء الفاتحة او السورة بان جزء
جزء منها في غير محله سهوا ثم قرئه بعد ذلك زيادة في الصلوة ام لا فيه نظر فان الظاهر ان المصداق هو زيادة لا جزء
القراءة للصلوة المرتبة لاجزاء الكل الا انه في لا ضار انه لا يعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت
والقبلة والركوع والسجود وهو معارض لخبرين متقدمين لانا نقول التعارض بالعموم المطلق فانه اعم مطلقا
منهما فيجب التخصيص وذلك لانه لا شك ان الاعادة من خمسة يحتاج الى تقدير من نقص وزيادة او كلا
معنى الاعادة من الخمسة بعينها لا شك ان المقدر للوقت والقبلة هو الطهور والنقص والخلل دون
الزيادة فهو مقدر بقدر اولا يعلم تقدير شيء اخر فالمعنى لا يعاد الصلوة من غير نقصان الخمسة مطلقا لانه شامل

لانه اعم

انه اعم مطلقا من الزيادة لعلك انه قد حقق في الاصول اذا تعارض العام والخاص المطلقين
يخصص العام بالخاص واذا تعارض العامان من وجه يرجع الى الترجيح ان كان والا فحكم بالتخيير ان امكن والا
يرجع الى الاصل السابق عليهما وهذا كله ظاهر اذا كان التعارض بين عام وخاص مطلقين او من وجه وكذا
ما يتعدد واحد منهما او كلاهما لا بمعنى ان يتعدد دليل احد الحكمين بان يتحد موضوع المتعددين لانه في حكم
الواحد بل مع تعدد الموضوع العام او الخاص المطلق او من وجه كما اذا قال اكرم العلماء ولا تكرم الفقهاء ولا
تكرم العالم الفاسق فهناك عام مطلق وخاص مطلقا مع الثاني وخاص مطلق من العام ومن وجه
من الخاص والتعارض في الفقيه الفاسق او قال اكرم العلماء واكرم الخياطين ولا تكرم الفاسق فهناك ثلثة
عامات من وجه والتعارض بين الثلثة في العالم الخياط الفاسق وبين الاثنين في العالم الفاسق والخياط
الفاسق بين كل اثنين ومن هذا القبيل ما ورد في الالتفات عن القبلة حيث ورد حديث ان الالتفات
يقطع الصلوة واطراده الالتفات لا يقطع وثالث ان الالتفات بكل البدن يقطع ورابع ان الالتفات الا استدبار
يقطع وخامس بان الالتفات الوجه لرؤية الخلف ولو لوحظت المفاهيم ايضا يزداد المعارضات في سادس
لا التفات بغير الفاحش لا يقطع وفي سابع لا التفات لا بكل البدن لا يقطع وفي ثامن لا التفات الغير
الوجه لرؤية الخلف لا يقطع ثم اجزاء ما في هذا الاصول من احكام التعارض بين كل متعارضين من
هذه الامور المتعددة في صورة التعدد محتمل احد الوجوه الثلثة الاول اجراء بين كل اثنين من
المتعارضين مع قطع عن جميع المعارضات الكل منها من هذه الامور يتبع التعارض بين كل منها
منها مع قطع النظر عن الباقي ويحكم بمقتضاه ثم يجمع المتنخبات ويعمل فيه مثل ذلك كما قيل في المثال
الاول يتعارض لا تكرم العالم الفاسق مع اكرم العلماء بالعموم المطلق فيخصص الثاني ثم يتعارض الاول
مع اكرم الفقهاء بالعموم من وجه فلا يحكم في الفقيه الفاسق بشيء او يحكم بالتخيير ولا يتعارض بين الثاني والثالث
وان قال لا تكرم الفقهاء واكرم العلماء لا يتعارض بين الثانيين ويتعارض كل منهما
مع الاول بالعموم المطلق فيخصص الاول بغير العلماء وغير الفقهاء ويحكم بعدم الاكرام بالنسبة
من غير الفقهاء الثاني اجراء بين كل اثنين منها بعد القاء التعارض بين كل منهما وبين سائر معارضها

والحكم بمقتضاه فيؤخذ بكل خبر مع كل من معارضاته ويعمل فيه بمقتضى التعارض ثم تعارض آخر في المثال
السابق بخصوص لا تكرم العلماء ولا تكرم الفقهاء لكونه اخص منه مطلقا ثم تعارض مع اكرم العدول
ويكون التعارض حينئذ بالعموم من وجه والثالث ان تعارض كل عام او خاص مع واحد من معارضاته
فيعمل فيه بمقتضى ما يقتضيه التعارض بمعنى ان يلاحظ كونه ذا معارض كذائي من غير ان يعمل بمقتضى تعارضهما
اولا وهذه الوجوه الثلثة انما تجري القاعدة المقررة للمتعارضين بين كل اثنين من هذه الامور من غير
ملاحظة وجود سائر المعارضات لكل منهما دون اجراء القواعد المقررة بينه وبين كل منها وهو الوجه
الاول او يجري القاعدة بين كل اثنين منها بعد ملاحظة وجود سائر المعارضات لكل منهما واجراء
القواعد المقررة بينه وبين كل منها وهو الوجه الثاني او يجري القاعدة بين كل اثنين مع ملاحظة
وجود سائر المعارضات لكل من دون اجراء حكمه فيقال هذا الخبر مع وجود هذا المعارض يخصص
ذلك الا خصص ثم نقول انه لا اشكال ان الاول نظاهر لان بعد وجود المعارض واحتمال اختلاف
الحكم معه لا وجه للاعراض وقطع النظر عنه وكذا الثاني لان تقديم اجراء قواعد بعض المعارضات
تحكم فيجب ان يسلك لان الكل قد ورد علينا دفعة واحدة بمعنى ان المجموع في حكم كلام واحد بالنسبة الينا
فيجب العمل فيه بمقتضى الجميع واجراء الكل يؤدي غالبا الى الدور الباطل او التسلسل فيجب تعين الثالث
وهو الموافق للتحقيق كما لا يخفى على المحقق الدقيق   وذلك بالمثال انه اذا ورد خبر ان
الالتفات عن القبلة يقطع الصلوة وآخر ان الالتفات لا يقطعها وثالث ان الالتفات بكل البدن
يقطعها ورابع ان الالتفات الى غير الخلف لا يقطعها فالاول يعارض الثاني بالتباين و
الرابع بالعموم المطلق لا يعارض الثالث والثاني يعارض الثالث بالعموم المطلق ولا
يعارض الرابع والثالث يعارض الرابع بالعموم من وجه وللفرض لا اجماع على انتفاء التخيير في المسئلة
على الوجه الاول يحكم بتعارض الاولين بالرجوع الى الاصل وهو مع عدم القطع ثم يحكم بتعارض
الاول والرابع بعدم القطع في غير الخلف ثم تعارض الثاني والثالث بالقطع مع الالتفات
بالكل ثم تعارض الثالث والرابع ثم الرجوع الى الاصل في الالتفات بالكل الى غير الخلف وبعدم

القطع

القطع في الالتفات بغير الكل الى غير الخلف وبالقطع في الالتفات بالكل الى الخلف وبهذا يتم اجراء القواعد
في هذه الاربعة ومع ذلك يبقى حاصل تعارض الاول والرابع معارضا لحاصل تعارض الثاني والثالث
بالعموم من وجه وذلك ايضا يحتاج الى اعمال القواعد فيحصل بعينه تعارض الثالث والرابع فيحكم
بالقطع في الالتفات بالكل الى الخلف وبعدمه في الالتفات بالكل الى الخلف وبعدمه في الالتفات بغير
الكل الى غير الخلف ويرجع في الباقي الى الاصل وعلى الوجه الثاني لا بد من تخصيص الاول بالرابع اولا ثم
معارضته مع الثاني بعد تخصيص الثاني ايضا وكل ذلك ايضا بعد ملاحظة تعارض الثالث والرابع
واجراء القاعدة فيهما ولا بد من اجراء القاعدة فيهما ايضا بعد ملاحظة تعارض كل منهما مع الاولين
بشرط ان يكون ملاحظة تعارض الاولين ايضا بعد ملاحظة تعارض كل منهما معه وهكذا بل لا ينتهي
الى حد وعلى الوجه الثالث فيقال ان الرابع اخص مطلقا من الاول ولكنه معارض مع الثالث فتخصيص
الاول بالرابع في غير موضع تعارضهما اذ لم يثبت من ادلة تخصيص العام بالخاص انه يخصصه مع وجود
المعارض ايضا ولا يخفى انه لا اكثر عدم تفاوت للمحصل على اي وجه كان العمل فيه يتفاوت في بعض الصور كما
اذا كان هناك عامان مطلقا ومتخالفان وخاصان بينهما مترادفان كقولهم عليهم السلام الالتفات يقطع
ولا التفات لا يقطع وبالكل يقطع والى الخلف يقطع فعلى الوجه الثالث تخصيص العام الثاني بالخاصين
ثم يجعلها اخصين مطلقا وعلى الاولين لاختصاص الثاني باحد الاخيرين يكون تعارضه مع الآخر بالعموم
من وجه فيتفاوت الحكم كما لا يخفى ايضا انه لا يتفاوت الحال فيما اذا كان احد المتعارضين قطعيا كالاجماع
والآخر ظنيا بعد ثبوت حجيته لان بعد ثبوت الحجية يكون حكمه حكم القطعي فانه لو كان بدله قوله الى الخلف
يقطع لاجماع على القطع حينئذ لقوله انه كما ان الاجماع يخصص العام الظني كذلك الخبر الخاص لانه ايضا
حجة كالاجماع فافهم واضبط فانه من المسائل المهمة المشكلة   قد بينا في كتبنا الاصولية كا
كالمناهج واساس الاحكام وشرح تجريد الاصول ومفتاح الاحكام فساد ما ظهر بين الطلبة في زماننا
بل من بعض اعيننا رفع الله اقدارهم من اصالة حجية الظن في احكام الله سبحانه في زمان الغيبة
حتى لم يقتصر بعضهم على ظن المجتهد وتعدى الى ظن العوام ونفى تقليدهم للعلماء وعليه وذكرنا انه لا

خالف لاجماع الشيعة بل بطلانه ضروري من مذهب الامامية وهذه المسألة هي الفارقة بين الفرقتين العامة
والخاصة لكل مسلك الامامية والاثري احاديثنا متفقة على النهي عن العمل بالظنون وعلمائنا لحقتهم
على دعوى الاجماع على اصالة عدم حجيتها وان ما يوجد في كتبهم من الاستدلالات الظنية التي هي غير الظنون
الخصوصة فانما هي في مقام الرد على العامة كالاستدلال بالقياس وبان امر ابيعا عايشة وابي هريرة التي اصلات
من الاستدلال بها كتب اعيان الطائفة كالانتصار والمبسوط والغنية والمنتهى والتذكرة وغيرها انهم يوردون
ما يستدلونه في مقام آخر كما ان المحقق والعلامة تركهما مثلا لان لا يستحق حجية نقل الثقة ويوردون
خبر مجهول الحال ليس بحجة لانه لا يفيد غير الظن وهو ليس بحجة الى غير ذلك ثم ان بعض الاجلة
في هذه الايام سألني في ضمن مراسلة فارسية ان اكشف له ما خفي عليه من فساد ما يستدلون به على
هذه الاصالة من الادلة الثلثة التي عليها مقر بليهم فيبنه على وجه يقر بها عين الناظرين ويسر به
قلوب الكاملين ولما كان ذلك مطابقا لسؤاله بالفارسية التمس مني بعض من اعتنى بشأنه ان
اذكرها بالعربية واجعلها عايدة من عوايد هذا الكتاب فضايلت التماسه بالقبول لكلا اجابة
فاقول سائلا من الله سبحانه التوفيق والهداية لا خلاف بين علماء الفرقة المحقة في ان الاصل
الابتدائي عدم حجية الظن مطلقا كما يجوز التمسك بظن مالم يكن برهان قطعي ودليل علمي على حجيته
انما الخلاف في انه هل يوجد من ذلك الاصل ام لا وعلى فرض الوجود هل يخرج بعض الظنون او مطلقه
لا ما منع منه الدليل ابتداءا في حجيته اصلا قائلا بالاول ذهب جمع الاخباريين انه لم يخرج ظن من تحت
ذلك الاصل مطلقا وليس ظن بحجة اصلا ولا يجوز العمل بالادلة الظنية وهؤلاء يدعون
قطعية الاخبار ولما رأى جمع آخر من متأخري الاخباريين ظهور فساد هذه الدعوى قالوا ان
المراد من قطعية الاخبار قطعية حجيتها وذلك عين القول بحجية الظن الخبري بواسطة الدليل
القطعي وذهب جمع من قدماء المجتهدين ايضا الى عدم حجية الظن وانفتاح باب العلم ومذهب
اكثر المجتهدين بل جميع المتأخرين منهم وجود المخرج عن الاصل الابتدائي وعدم انفتاح باب العلم
نعم الكلام الذي بينهم هو ان المخارج هل هو الظن في الجملة وبعبارة اخرى بعض الظنون وبشرائطه

ظنون خصوصة

ظنون مخصوصة او مطلق الظن الا ما منع منه الدليل حتى يكون الاصل الثانوي حجية الظن فمعظم المجتهدين
من الشيعة بل كافتهم اجماع الفرقة المحقة على انه يخرج مطلق الظن بل الخارج ظنون مخصوصة وقال بعض
علماء عصرنا بخروج مطلق الظن واصالة حجيته وهذا قول لم يقل به احد من علمائنا السابقين وسلفنا
الصالحين اما ما قد يوجد في بعض عباراتهم مما يشعر بحجية الظن باطلاقه او يستظهر منها مع
تعرجاتهم مجملا وقد بينا السر فيه في كتبنا على وجه شاف كاف واما ما يوجد في بعض كلماتهم من اطلاق
حجية ظن المجتهد فمع ان هذا الاطلاق انما هو في مقابل السلب الكلي والغرض منه الرد عليه لا اثبات
الكلي لا دلالة على اصالة حجية الظن لانه كما انهم يصرحون به بنوع يقبل شيء على نحو عن علته فالمراد ان ظن
المجتهد من حيث انه مجتهد الى ظنه المستند الى اجتهاده حجة ويعرفون الاجتهاد بانه استفراغ الوسع في
تحصيل الظن من الادلة الشرعية والدليل الشرعي عبارة عما ثبت شرعا كونه دليلا فمعنى حجية الظن
المجتهد حجية ظن حاصل من دليل ثبت حجيته شرعا وذلك حجية مطلق الظن او اصالة حجيته فهو عين
حجية الظنون المخصوصة وملخص ما ذكرناه في حجية الظنية وعدمها خلافين بين علماء الشيعة
احدهما انه هل يكون ظن حجة ام لا بل ينحصر الحجة في العلم وثانيهما انه على فرض الحجة فهل الحجة مطلق
الظن والاصل حجية الا ما خرج او بعض من الظنون اما في الخلاف الاول الذي هو بين الاخباريين و
معظم المجتهدين فالحق مع المجتهدين بخط سنو الاصحاب لسائر مسألة واما في الخلاف الثاني الذي هو
معظم المجتهدين وبين شاذ من متأخري متأخريهم فالحق فيه انه ليس مطلق الظن حجة وليس الاصل حجيته
لانه نسبة الحجية لا وجوب المتابعة ومن القواعد المسلمة بين جميع ارباب العقول والمنقول والدلالة عليه بالحجج
العقلية والنقلية ان الاصل عدم وجوب شيء حتى يثبت وجوبه بدليل قاطع وبرهان واضح مضافا الى
انه قد عرفت ان الاصل الابتدائي باجماع الجميع هو عدم حجية الظن فالمخرج منه يحتاج الى دليل ولم اجد
على اصالة حجية الظن دليلا مع انه اجهدت في تحصيله اعواما وتفحصت عنه تفحصا بليغا ليالي كثيرة واياما
وبعض الادلة الذي ذكروه فقد اثبتنا ليس كما ينبغي بحسبه بطلانه ماء ولو نظر فيه المحقق بنظر التحقيق يجده
لا يسمن ولا يغني من جوع ونحن قد ذكرنا تلك الادلة مع ما يتعلق بها في كتبنا الاصولية ونذكر هنا

كما ثبت فلنبين لك امورا منها ان الذي ادلتهم ثلثة الادلة دليل انسداد باب العلم وتقريره بوجه
مختصر هو انه هذا الزمان وما شابهه من زمان بقاء التكاليف وانسداد باب العلم بها وكلما كان الزمان زمان
بقاء التكاليف وانسداد باب العلم بها يجب العمل فيه بالظن من حيث هو هو ففي هذا الزمان يجب العمل بالظن
من حيث هو هو ولا يخفى ان تتميم ذلك الدليل يتوقف على تمامية الكبرى ويتوقف على تمامية امور بها يثبت
شيء منها لكن هنا اما الامران الاولان يتوقف اتمامه عليهما فاولهما بقاء التكاليف بما هو على القدر المعلوم
وثانيهما انسداد باب العلم في ذلك الازمان اما الاول فلا مضايقة لنا في القول به بعد اثبات حجية الاستصحاب
والكتاب والخبر ونحوها فيكون الا فائدة له في ذلك المقام لذكرنا وثبتت حجيتها لم يبق لنا في ذلك الاحكام
الى التمسك بالظن من حيث هو بل يكون دليل هذه الاحكام هو الاستصحاب او الكتاب او السنة مثلا فالذي
يفيد للمستدل في ذلك المقام هو الدليل العقلي القطعي على بقاء التكاليف والاحكام زائدة على القدر المعلوم لا
الدليل الظني ولو سلم له دليل ظني يمنع الخصم حجيته اذ ما لم يثبت حجية مطلق الظن بالخصوص ولا يكفي
هنا اجمال هذا التقييد فالحكم ببقاء احكام غير المعلومات في هذا المقام يحتاج الى دليل علمي ولا مستند علمي
له اصلا من الشرع ولا من العقل اما من الشرع فلان الدليل القطعي الشرعي في هذه الازمان لا يكون حجة الا انه
محكم من الشرع الكتاب او خبر متواتر او محفوف بالقرينة المفيدة للقطع او الاجماع القطعي ولا دلالة لشيء منها
على ذلك المطلب اما الكتاب فمعلوم بل يدل مواضع عديدة منه على خلاف ذلك مثل قوله سبحانه لا يكلف الله
نفسا الا ما اتيها ولا اتيان حقيقة في الظني اذ لا علم في غير اليقيني انه مما قال الله سبحانه واتى به وقوله لكم
فجعلتم منه حلالا وحراما الله اذن لكم ام على الله تفترون فنص سبحانه مستند الحكم بالحلية
والحرمة على الاذن والافتراء على الله فالم يعلم الاذن الذي هو العلم بالرخصة لا يكون حكما منه سبحانه
بل يكون محض الافتراء عليه وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله عز شانه وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون الى غير ذلك واما الاخبار فمن الامور الواضحة انه ليس في هذه الازمان خبر متواتر او محفوف
بالقرينة العلمية على مطلب ولا احاد منها ذكر لا ينفع في المقام مع ان الاحاد منها دالة على خلاف
مطلوبهم بل لنا ان نقول ان الاخبار الدالة على عدم بقاء حكم غير معلوم ما بلغت حد التواتر المعنوي مثل
قوله عليه السلام لا نكلف الا بعد البيان ورفع عن امتي ما لا يعلمون ووضع عن امتي ما لا يعلمون وما حجب الله

علمه

علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله ومن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا الى
الاخبار المتجاوزة عن حد الاحصاء الناطقة على العمل بنفي العلم ولا ريب بالتوقف فيما لا يعلم وغيرها فان تبين ذلك
في الاخبار الكثيرة ان لكل شيء حكما بينه احاد لا يفيد شيئا غير الظن وثانيا انه ليس مدلول تلك الاخبار
الا ان لكل كان لم حكم فقد بينه رسول الله الان لكل شيء حكما بينه الرسول وشتان ما بينهما وثالثا ان القدرية
الماخوذة في العموم لم يتحقق وجود احكام غير المعلومات بل بقاء احكام غير معلومة والكلام انما هو في انه هل
باق للذين سد عليهم باب العلم احكام غير معلومة ودون تعبد بين حكم الرسول عليه وبين بقائه للجاهل الغير
المتمكن من الوصول اليه الا ترى ان جماعة من العلماء حكموا بمعذورية الجاهل الساذج بالحكم وبوضع الحكم
وادعوا عليه وضع الحكم عن الجاهل في بعض الموارد وما الضير في ان الرسول بين لشيء حكما كان هو لمن وصل
اليه هذا الحكم بالطريق العلمي او الظني الثابت حجيته بل الامر كذلك لا محالة ولا حكم لمن لا يصل اليه وعبارة ورفع عن امتي
ووضع صريحة فيه وقد اجمع جميع العلماء بل صار ضروريا من دين سيد الانبياء ان للمستضعفين والذين
لا خبر لهم عن حكم اصلا معذورون ولا يتعلق بهم الحكم بل لنا هنا كلام اخر وهو انه ما المراد باحكام الله
التي اتى بها النبي صلى الله عليه وآله في كل واقعة على مدلول تلك الاخبار ويحكم ببقائها الى هذا الزمان فانه اما يريد ان الله سبحانه
في كل واقعة قرر في حق جميع المكلفين حكما واقعيا واحدا معينا غير متبدل وهو حكم لجميع المكلفين حكم به
وهو باق لنا وعلينا يجب على الكل العمل بهذا الحكم الواحد والاتيان به ويعاقب تاركه والمخبر يغتر او يريد ان
ان الله سبحانه في كل واقعة لكل احد حكما يجب العمل به وان لم يكن ذلك معينا بل تعيينه منوط بنظر المكلف وسعيه
واجتهاده فان كان المراد الاول فلا نسلم وجوب العمل بالظن اصلا بل نمنعه قطعا اذ وجوب شيء معين والاتيان
به المبين بالمظنون يمكن ان يكون غيره فالاتيان بالمظنون لا يعلم انه الاتيان بما امر ففيه وجوب البيان
به المبين ومع ذلك هو مخالف للاجماع جميع المسلمين اذ معنى وجوب العمل بشيء معين واحد انه يعاقب
تاركه ولا خلاف انه على ما كان الله سبحانه في كل واقعة امر الخطاب لجميع المكلفين حكما معينا واحدا غير ساقط
عنهم بمعنى البقاء لزم عقاب غير واحد من المجتهدين ومقلديهم لاتحاد الحكم وتفاوت الاعمال والاقوال وهما
جدا لان غير الواحد غير ات بذلك المعين قطعا فان المعين لا يختلف فان قلت ان عدم عقابهم لاجل انهم

مكلفون بمقتضى فهمهم ذلك الحكم للدين قلنا مع ان فهمهم ليس الا بطريق الظن الحاصل الحفظ الذي يوجب التقليد
به عدم بقاء ذلك الدين ان التكليف بمقتضى الفهم المختلف قطعا عين القول بعدم بقاء ذلك الدين واحكامه
بالاختلاف لا بفهمه واذا جاز سقوطه وعدم بقائه بالاختلاف اليهم فلم لا يجوز عدم البقاء بالاختلاف لمكان
الانسداد باب العلم به وانقنا حصره وبالجملة لو كان المراد من الحكم ذلك لكان الحكم ببقائه ووجوب العمل به بالاطلاق
ضرورة وان كان المراد الثاني فنحو ان لا نمنع ان لا يراد نفت مذهب المخطئة بل يخالف الاجماع الشيعة بل يرتبط لنرفع
وجوب العمل بالظن عليه لانه بعد ثبوت ان ذلك الحكم هو الذي خاطب المكلف ان رحمه الله في حقه وبالجملة لو كان يمكن
حصول الحكم ببقاء الاحكام قبل اثبات وجود العلم او الظن دلالة على اعتباره دليل على بل على اجراء هذا الكلام
في اصل المقدمة التي تمسكوا بها من قولهم التكليف باق في هذه الازمان فان قلت نكتف بها الى ذلك الحال
قلنا الامر المعلوم الثابت كما ذكرنا في هذا ان لله احكاما فاذا ثبت بها او احكاما في كل واقعة يجب العمل على من
عنده فحص ليه وحصل قلنا او ظنا دليلا اعتبار قاطع وهو ايضا علم والفحص عنه واجب شرعا وعقلا
فاللازم الا هو الفحص فان فحص ووجد اليه سبيلا من العلم او ظن ثابت الحجية يحكم ببقائه ووجوب العمل
به ولا نعلم بالنسبة بل هو ساقط من نفع والمرجع لعل ما يفيد سقوط ذلك عدم الحكم او الحكم بالاباحة العقلية
واما الاجماع القطعي على بقاء احكام من الله غير المعلومات فادعاه ليس الا شططا من الكلام واني سبيل
الى ذلك الاجماع لا يثبت الا بتصريح تمام العلماء او الا من شذ منهم ونتتبعهم ولم يصرح احد من العلماء الا
المتقدمين ولا المتأخرين الذين يعتنى باقوالهم ونقص بناء ليهم مصدر الحكم بالاجماع بذلك بل ذكر جمع منهم
خلافه وقالوا لم يثبت بقاء احكام غير المعلومات كالفاضل والمحقق جمال الدين الخوانساري في حواشي شرح
العضدي وشيخنا بهاء الدين العاملي في اربعينه ومولانا خليل القزويني وجمع من الاخباريين وعلى
هو بالسنة بعض طلبة عصرنا من ان بقاء الحكم في كل واقعة اجماعي ليس الا من باب التقليد وقلة التتبع
وقد يتوهم ثبوت الاجماع من عدم اقتصار احد من العلماء على المعلومات بل كون كل مكلف من بدو البلوغ
الى قيام القيامة مطلقا في كل واقعة بحسب العمل على واحد من الاحكام الخمسة ولو على الاباحة العقلية مما
انعقد عليه اجماع الامة الا ترى الى فرق المسلمين انهم لا يحصرون ولا تكاليفهم في معلوماتهم ولا يثبتا حون

بغايته دور/

ولا يترددون في حكم معتد به لعدم ثبوت وجوب البناء على حكم بل يتفحصون عن مدارك الواقعة فانه
لو كان دليلا خاصا ولا رجعوا الى الاصول مع وجود حقا ولا فالى حكم فلا نص فيه فلزوم الفحص عن الحكم
كل واقعة والبناء على مقتضى الدليل مما انعقد عليه الاجماع مع ان مقتضى العقل والنقل عدم تحقق واقعة
الا ولها حكم وايضا تعلقت الاحكام بكثير من الكليات والمجملات وتفاصيل هذه غير معلومة فتثبت
التكليف بها مما لا يمكن منعه ويتم الجملة بعدم الفصل ولا يخفى ان ذلك ليس من عدم التأمل والبعد عن
مراحل التحقيق وليبان ذلك نقدم اولا مقدمة ذكرناها في بعض كتبنا وهي ان الاجماع على حكم هو الاتفاق
الكاشف عن حكم المعصوم بذلك الحكم وهو اما قولي او فعلي والمراد بالاول ما علم الاجماع فيه نقلا او في
المجمعين واقوالهم كتصريحهم بانه يجب كذا مثلا او تصريحهم بان خبر الواحد حجة وبالثاني ما علم بافعالهم
واعمالهم كغسل الجميع مثلا ثوبهم عن ملاقاة البول مثلا في كل وكعملهم بالاحاد واستدلالهم بها ولا يشترط
في اثبات الحكم المطلق بالاول اطلاق حكمهم وفتاويهم وفي اثبات الحكم به مطلقا وفي حجية في حقنا اندراجنا
تحت اطلاق قولهم او عمومه فلا يمكن اثبات الحكم المطلق ولا يثبت الاجماع عليه او على ما يشملنا اذا كانت
الفتاوى ولو بعضها الذي له مدخلية في ثبوت الكشف مقيدا بل ولو بحمل التقيد فلا يثبت حق اثبات الحكم
المطلق في حقنا بالثاني الا مع تساوي الجميع القائلين او مساواتنا لهم في جميع الحالات التي يحتمل مدخليتها
في تعلق ذلك العمل وسببا او موجبا اياه فلو رأينا ان ال حضنا جماعة من العلماء الذين يكشف اتفاقهم على
امر عن رأي المعصوم او عملهم انهم افطروا يوم شك وجوبا مثلا ولكن كان الجميع مسافرين او جوزنا
كونهم كذلك لا يثبت منه اجماع على وجوب الافطار في ذلك اليوم مطلقا او في حقنا ولو لم يكن مسافرين
الا ترى انه لو علمنا قطعا ان جميع العلماء الامامية بل علماء الامة بل جميع الامة شربوا دواء خاصا او كل
منهم دواء وجرى باشر عيادهن شربت طائفة لصداع وآخرون لوجع عينه وثالثة لوجع اذنه ورابعة
لوجع ضرسه وخامسة لوجع بطنه وسادسة وسابعة لورم في رجله وهكذا او جاز كون
شرب كل طائفة لمرض لا علم لنا بوجوب الشرب المطلق او عينا مع خلونا عن الامراض عنهم
به وذلك ظاهر جدا واذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يخفى على ان هذه الطوائف الغير المحصورة من فرق

المسلمين الذين سولهم في كل واقعة على حكم من الاحكام الخمسة ولم يقتصروا في ذلك بينهم على المعلومة كان بنائهم هذا
بعد ان جعلوا دليلا ظنيا حجة لانفسهم واثبتوا بالبرهان القطعي حجيته لهم وجعلوا شرعا كونه دليلا لهم ايضا
فان قلت لو كان علمهم بالدليل الظني واستخراجهم الحكم منه واستنباطهم التكاليف الغير المعلومة منه قبل اثبات
حجيته فلا يستحق جوابا غير السكوت والتجهيل وان قلت كان بعد اثبات حجية دليل ظني كالخبر او الشهرة
او مطلق الظن فاي نسبة بينهم وبيننا في هذه الحال التي لم يثبت علينا حجية ظن بعد ولا مشابهة
ولاي جهة اخذنا ذلك منهم وجعلنا نقلهم من ان الفرق بينهم وبيننا من الارض الى السماء وبعض اهل العلم فهمنا حجية
دليل ظني وابقينا لكون سلم المنة ونعمل في غير المعلومات كما يعملون هل كان رجوعهم الى الدليل الخاص ومع
فقده الى العمومات ومع انتفائها الى الاصل فلا نفي فيه بعد ثبوت حجية ذلك الدليل الخاص وتلك
العمومات وعدم حكم فلا نفي فيها ولا قبل ظاهرا كان بعده فان ثبت لك ايضا حجية هذه وعلمنا فلم
لصفت بذنب الظن وتجرؤه بل اعمل بها ولم تدل على الظن الضعيف لسقيم وان لم يثبت فاين انت
واين هذه الطائفة وقد غفل ذلك المسكين عن انه لو ثبت الاجماع لهذه الطائفة يصير عدم حجية الظن
اجماعيا قطعيا باعترافهم فانهم معترفون بان في زمان حضور الامام الذي كان اتفاقهم كاشفا عن قول
المعصوم قطعيا كلهم من اهل العلم ما كانوا يعملون بالظن ويحرمون العمل به ويحملون الاخبار المتواترة الناهية
عن العمل بالظن عليهم فلو ثبت اجماعهم على عدم حجية الظن فانت لم ترتفع البدعة واخذت برجلها وبحرها
فان قلت فرق بيننا وبينهم فانهم لا يعملون به لانفتاح باب العلم عليهم ولولاه لعملوا به قلنا هذا
هذا الفرق بعينه بيننا في هذا الوقت وبين العلماء المتقدمين محقق لاجل ثبوت حجية بعض الادلة الظنية
لهم وعدمه بالنسبة الينا بعد ولولا ثبوت حجية الدليل الظني لهم لم يتجاوزوا من المعلومات فقط كما انا ايضا
مجاوزون عنها بعد ثبوت حجية مطلق الظن او ظن مخصوص واما الاجماع على التخصص الذي ادعاه فغير
مسلم بل هو بدليل عقلا لعلمه بالدليل القطعي العقلي والنقلي كما بيناه في موضعه ولا كلام حينئذ
في وجوب الفحص عن الحكم انما الكلام في ان بعد الفحص هل يكون لنا حكم وتكليف سوى المعلومات واما
ادعاء ان مقتضى العقل والنقل عدم تحقق واقعة لا حكم بها فان اريد النقل الظني فلو سلم وجوده

فما الفائدة

فما الفائدة فيه وان اريد القطعي فاين هو واما العقلي فيعلم كيفية على انه لا ادري كيف لم تنس الاخبار المتكثرة
المعرضة لقوله اسكتوا عما سكت الله ورفع عن امتي ووضع وامثالها التي هي صريحة في ان لبعض
الوقائع حكم مسكوت عنه واحكام البعض موضوع ومرفوع وادعاء ان لبعض الاحكام متعلق بالكتاب
والمجملات التي لم يعلم تفاصيلها فالتكليف يكون ثابتة في التفاصيل الغير المعلوم فيجب الرجوع
الى الظن فكلام سخيف واه اذ بعد ثبوت التكليف بالكلي او المجمل لاي جهة يثبت التكليف
بالجزئي او التفصيل فاذا قال الشارع اعتق رقبة مؤمنة مثلا وهو كلي او مجمل ولم يبين ان الرقبة رومية
او حبشية بيضاء او سوداء قصيرة ام طويلة جميلة ام كريهة شابة ام شابة صغيرة ام كبيرة مهزولة
ام سمينة بليدة ام فطنة الى غير ذلك فنقول لا تكليف في هذه الخصوصيات وكذا اذا قال يجب القراءة
في الصلوة ولم يبين ان قراءتها جهرية ام اخفاتية يكون بالنسبة اليهما كلية ام مجملة ولا يكون بالنسبة اليهما
تكليف وحكم بل المكلف مختار في الاتيان باي منهما شاء لا يقال التخيير ايضا حكم من الاحكام لان التخيير على
قسمين احدهما ما ثبت لاجل حكم الشارع بالتخيير وثانيهما ما كان بحكم العقل لا بمعنى ان حكم العقل بان الشارع
حكم بالتخيير بل المراد بحكمه بكون المكلف فيه مطلق العنان وهذا غير الحكم الشرعي والحق ان تخيير المكلف كما هي
تارة عن حكم الشارع بالاباحة وهو من الاحكام الشرعية واخرى عن عدم الحكم ونقول انه هو حكم العقل
دون الشارع الشرعي وهذا احد معنى الاباحة العقلية ومعناه الاخر حكمه بالاحتياط شرعا وهذا
حكم شرعي ثابت بالعقل الا ترى انه لو سئل عن حال المجنون او الطفل الذي ليس محلا للتكليف ومتعلقا
لحكم من الاحكام الخمسة باتفاق العقلاء والضرورة الدينية في هل افعل الفعل الفلاني ام لا لا يقول
لا محالة انت مختار ان شئت افعل وان شئت لا تفعل بل لو سئل عن ان الحمار بعد اكل الشعير هل يقوم
او ينام نقول كلا ما يريد وهذه الاختيارات ومطلق العنانية انما هي لاجل عدم الحكم لا لاجل
تعلق الحكم الشرعي بل لو سئل عن حال شخص في زمان قبل البعثة الذي لا حكم ولا تكليف فيه ابتداء
الحكم ويخصص زمان التكليف باوقات البعث الى يوم الحشر نقول انه مختار ومطلق العنان وقد ظهر
مما ذكرنا الا دليل نقليا قطعيا اصلا على ثبوت التكليف وبقائه في غير المعلومات واما الدليل العقلي

شرعي او حجة عقلية تدل على وجود حكم وتكليف في الواقعة او ثبوت حكم وتكليف وبقائه غير المعلومات
وما النص به فان الله سبحانه بين الحكم وقرره لبعض الافعال ولم يقرره لبعض اخر كما ان حديث مشهور
اسكتوا عما سكت الله وحديث وسكت عن اشياء مصرح به والحاصل انه يمكن عقلا ان التكليف لله
سبحانه عبيده او جميع عباده مامورين بقدر ما فهم احكاما معينة وسكت عن الباقي فلا يكون لهم
في الباقي تكليف ولا حكم اصلا فان قلت لا يخلو اما ان يعاقب على فعل الباقي او لا فعلى الاول يكون حراما
وعلى الثاني اما ان لم يرضه بالفعل او الترك او لا فعلى الاول يكون مستحبا او مكروها وعلى الثالث
ان قلنا لا يعاقب فيه ولا يوجره ولا يلزم منه اباحة لان المسلم ان كل مباح لا عقاب عليه ولا ثواب له لا ان
كل ما لا عقاب عليه ولا ثواب له فهو مباح فان ما لا حكم له بعينه كذلك فان سلطانا تسلط علينا لا يعاقبنا
على افعالنا السابقة على تسلطه علينا ولا يوجرنا بها وليس ذلك لاجل انه جعل مباحة لنا بل لاجل
عدم الحكم ولذا لا عقاب ولا ثواب على حركات الاطفال والمجانين والحيوانات العجم واهل زمان قبل البعثة
مع انها لا يوصف بالاباحة والتحقيق ان كل فعل من كل احد بالنسبة الى كل حاكم ينقسم اولا على قسمين اما
لا حكم له او له حكم والثاني ينقسم الى الاحكام الخمسة ويشارك الاول الاباحة في عدم استحقاق ثواب
ولا عقاب عليه لانه كما هو شان الاباحة كذا هو شان عدم الحكم ايضا فان قلت لا شك في ان الله سبحانه محيط
بجميع الامور ولا يجوز عليه الغفلة ففي كل فعل من الافعال اما يرضى لنا بفعله او لا وعلى الاول اما يرضى بالترك
او لا والاول مباح والثاني واجب الى اخره وبيان ذلك يحتاج الى مقدمة هي ان الاحكام الشرعية خمسة الايجاب
وهو عبارة عن طلب الفعل حتما والندب وهو عبارة عن طلبه من غير حتم والتحريم وهو عبارة عن طلب الترك
حتما والكراهة وهي عبارة عن طلبه لا على سبيل الحتم والاباحة وهي عبارة عن جعل الطرفين متساويا اي الحكم
بتساوي الطرفين ثم الوجوب والحرمة واخواتهما الآثار الانفعالية المترتبة على الايجاب والتحريم واخواتهما
المتعدية الفعلية فبفعل الايجاب فيجب وبالتحريم يحرم وهكذا فلا وجوب ما لم يتحقق ايجاب ولا حرمة ما لم
يتحقق الاظهار بنحو من الانحاء ولو بالفعل او العادة او غيرهما لم يتحقق الطلب وما لم يتحقق الطلب لم يتحقق
الوجوب والحرمة واخواتهما ولذا كان الفعل في الواقع محبوبا بفعل الله مع مبغوضية النقيض او عدمها فان

الوجه الثاني ان الشرع

الوجه الثاني ان الشرع عبارة عن امره تعالى بشيء ولم يحكم بحكم لشيء واجبا عليه حراما الى اخر الاحكام الا ما كان
مبغوضا له او شاء به مطلوبا للعبد بالقول او العادة فانها انفع لسان ان المولى فاذا كان كذلك فلو كان المولى
في بيت معين محبوبا بالامر وانها مبغوضا لو كان لم يطلبه العبد لا يقال انه اوجبه عليه او جب عليه
وهذا ظاهر جدا ان يكلفه في ذلك فلا الاحكام احكاما ما وهو من مقولة الانفعالات ان الحكم عبارة عن
التصديق فلا يتحقق الحكم بنفسه من الحاكم ودليل تلك المقدمة يظهر ان الواجب والمباح واخواتهما هو ما بين
الله سبحانه وجوبه او اباحته مثلا وقرره لنا واما مجرد الرضا بالفعل وعدم السخط عليه من دون بيان فلا
اصلا فليس حكما ولا تكليفا الا ترى ان الله سبحانه محيط بجميع افعال الحيوانات والاطفال والمجانين ومن لم يسمع الشريعة
اصلا وبافعال الناس قبل البعثة بل سكنات الجمادات ولا يخلو اما راض بها او لا ثم او اخر حاقبل مع انهم
ليسوا مكلفين ولا حكم بين فالفرض مثلا في ان يكون بعض افعالنا مثلهم فان قلت ذلك لاجل انهم ليسوا
مكلفين ولا حكم بين ونحن مكلفون ومحكوم قلت لا انهم معنى ذلك ان اريدت ان افعالهم ليس موضوعا الحكم
ولعدم قبولها عن ذلك بامكانها فلا يكون بعض افعالنا كذلك وان اريدت ان هذا ليس تكليفا وحكما لهم فلا
يكون كذلك في بعض افعالنا وان قلت انه ليس من شانهم التكليف والحكم قلنا اذا كان التكليف والحكم جائزا
وعدمهم لم يتحقق في حقهم فليس من شانهم والتحقيق ان معنا كونهم مكلفين انه سبحانه لم يجعل لافعالهم
حكما اصلا ولم يقرره لهم ومعنى كوننا مكلفين انه جعل لبعض الامور وحكمه لنا بعض الاحكام واما انه
جعل لنا في جميع افعالنا حكما فلا دليل عقلا على اصلا وبالجملة بل حجية مطلق الظن او بعض الظنون
لا دليل قطعيا اصلا على ابقاء الحكم في كل فعل ولا ابقاء احكام غير المعلومات فان قلت لا انتفاء على المعلومات من الافعال
ومنع البدعي غير بقائها يستلزم الخروج عن دين سيد المرسلين قلت ان كنت من اهل التامل او كان ذلك قليل
تحقيق لم تجد بمثل هذا الكلام اما الا فلا في ان ذلك لم يظهر لي ان سيد المرسلين الى في حال
كون بهذه الحالة غير المعلومات حكما نكيف نقول ان منع البدعي غير المعلومات خروجا عن دينه انشاء الله او لا
حكما ودينا غير المعلومات ثم هل قرر هذا الكلام ما اتى بنا فلا نه ليت شعري هل كان حكم سيد المرسلين
منحصرا في غير محصور بلا بد كما لا يحصى وكلما قال حكم في ذكرها في انه اني محصور او كان حكم وحال ان

فان كل هذه الاقوال المختلفة في كل واقعة بينا حكم ودينه بخصوصه فلا يكون غير معلوم وكان الكل حكم لخلق
لكل واقعة بل منها لا ضرورة للعمل بالمظنة وان كان حكم في الواقع واحدا في كل واقعة خرج غير واحد من
المجتهدين عن دينه بل جميع المجتهدين الا لاحد منهم يكون خارجا عن دينه واذا خرج كل هؤلاء ولم يلزم نقض
نفس ابائنا عليهم انهم بل يحتمل خروج الجميع بل يظنون كل المجتهد ان الكل خارج غير نفسه ولا يلزم نقض
واما ثالثا فلان من يقتصر على المعلومات فالاغلب ان ذو غير المعلومات انهم يعمل باحد الاقوال المختلفة
من باب الامر انه لا يجتنب من بول الرضيع وهذا يوافق قول من يقول بطهارته يتوضأ من الماء القليل بعد
ملاقاته قول من يجوز الوضوء به ويرتمس في الماء في الصوم الواجب وهذا موافق قول من لا يحرمه وهكذا
فالاغلب يطابق عمله مع عمل مجتهد فلم يخرج عن الدين غاية الامر ان المجتهد عمل به من جهة ظن انه
حكم الله وهذا المقتصر من باب الاتفاق وعدم العلم بمجرد ذلك لا يوجب الخروج عن الدين فالاحوط فيه
ولا لزم خروج جميع المجتهدين عن الدين لانهم افتوا به من جهة الظن بحكم الله واصحابه الائمة افتوا به
من جهة العلم به واما رابعا فلان من الدين وعاية قوامه وتشييد نظامه غير معلوم ولم يثبت شرعا الخروج
من الدين من اقتصر على المعلومات فالظاهر انه لو صام احد شهر رمضان واقتصر فيه على المعلومات فامسك
من طلوع الفجر الى استتار القرص من الاكل والشرب بالطريق المتعارف ولا يتركه الجماع عمدا والبقاء
على الجنابة الى الصبح ذلك مما اجمع عليه ولم يجتنب عما اختلف فيه فهل يخرج في كيفية الصوم عن الشريعة
وكذا في الصلوة لو طهر ثوبه الساتر للعورة المجمع عليها والبدن عن النجاسة المجمع على نجاستها وستر عورته
المقطوعة وتوجه الى القبلة بعد الوضوء المشتمل على الغسلتين والمسحتين وكبر بالقراءة والركوع والتشهد
والتسليم والطمأنينة والذكر الواجب لم يكون خارجا عن الدين لاجل الصلوة لو لم يعين حكما لبعض ما
اختلف فيه لاجل عدم ثبوت حكم فان قيل المراد الخروج عن سيرة العلماء وطريقة الفقهاء قلنا هل المراد
العلماء الذين كانوا لهم باب العلم منفتحا وابوابها عنا فتح لنا او ثبت لهم حجية ظن مخصوص او الذين لم يكونوا
كذلك فان كان المراد الاول فالظاهر خروج من لم ينفتح له ذلك الباب ولم يثبت له حجية ظن كالذي انا الان
بالعلم خرج عن سيرة اصحاب الائمة لتسد باب العلم وتقوي لا ضرر فيه وان كان الثاني فلا نسلم لزوم الخروج

قد تبين

عن سبيل بعض معظم الاتي لا ادري انه من ابي علم بعد شاد خروج شخص عن سيرة طائفة يختلف حالهم مع
حالهم لان زكان الشيخ في العدة والسيد في الذريعة وابن ادريس وابن زهرة وغيرهم صرحوا بانه
لو اختلف العلماء في مسئلة او مسائل على اقوال ولم يعلم الحق منها ولم يكن دليل على التعيين يجب الحكم بالتخيير
مع انه خارج عن سيرة الجميع وبالجملة لا دليل مطلقا على ابتناء التكليف غير المعلومات الى ان لم يثبت بعد
حجية ظن بالتحقيق المقام ان بعد بلوغ الانسان حد البلوغ والتكليف واطلاعه على مجيء رسول وانبائه
باحكام وعلمه بتكاليف واحكام يجب عليه بحكم العقل الصريح الفحص والتفتيش عن هذه الاحكام فاحصل
له العلم به امتثله وعمل به وان علم او ظن بل احتمل او جوز ان في رسائل احكاما غير ما علمه فان يمكن من الوصول
الى حضرة الشارع يجب عليه السؤال عنه ولا يتفحص ويبذل جهده في التفتيش عما يوصله الى الاحكام وان لم
باتباعه في الاحكام فان علم ان الامر انقلاب الى المبلغ الغير يجب اتباعه وان امر الشارع باخذ الاحكام منه وجب
ولا يقتصر على معلوماته واما الدليل على وجوب ذلك الفحص والتفتيش فهو العقل الصريح والاجماع القطعي
من الامة مع اتحاد الحال بل من اهل جميع الملل والاديان والايات المتكاثرة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
ولولا نفر من كل فرقة طائفة طلب العلم فريضة اطلبوا العلم الى غير ذلك فان قيل صرح العلماء بحكم الوجدان
انهم بان من بحث الاخبار الاحاد في واقعة وان لم يكن الجميع محصورا عند احد ولا يحصل العلم الا جاليا بالواقعة
اي يعلم القدر المشترك ولا شك ان كل من نظر في هذه الاخبار المظنونة في الكتب واقوال العلماء يقطع
بان الشارع احكاما غير المعلومات دلت احكامه منحصرة في المعلومات قلنا نعم كذلك وهذا يصحح
مطابق للواقع والنظر ان ما كنا نحن هو صدور الحكم في كل واقعة او بقائه اما انه يعلم من ملاحظة الاخبار
واقوال العلماء صدور احكام من الشارع غير ما علم ضرورة او اجماعا فلا شك فيه ولكن الكلام في بقائها
للذين لا علم لهم بخصوصها ففيها يبين في ان هذه الاحكام هل كانت لكل احد او كان فيها تخصيص والتحقيق انه انا
قال الشارع برد الماء بحمى يجب الاجتناب عنه فعل المراد ان هذا الاجتناب واجب على كل احد سواء
اطلع بعد الفحص على هذا الكلام ام لا او يختص بمن اطلع عليه ولو بشرط الفحص فان قلت انه عام فهذا ينكبت
التكليف بما لا يطاق تحليه ولا يطاق وخالف الايات والاخبار المتكثرة بل الاجماع القطعي بل الضرورة

الدينية انه يبعد جدا انه لبين كله وظاهر ان الحكم لم يكن عنده واحد ومع ذلك فكل مجتهد مكلف بفهمه
وان فهم مجتهد عدم نجاسة لا يجب عليه الاجتناب فيعلم ان الحكم لا عموم له بل هو مختص بالعالم بذلك
الحكم فلا يكون باقيا النبي العام بعد التخصيص فان قلت المسلم خروج غير العالم وغير الظان وانه ليس حكما
لهما واما الظان فخروجه غير معلوم فالمسلم انه لا يجب الاجتناب عن بول الحمار على كل احد سوى من
لم يعلم او يظن انه نجس بعد التخصيص بهذا الحكم ظنا نعم انما هذا يفيد اذا اسلم بصورة ظانه بنجاسة بول الحمار ان
الشارع قال يجب الاجتناب عن بول الحمار حتى يشمل الظان ايضا حتى نرد ما الدليل على ان الشارع قال
ذلك حتى خرج غير العالم وغير الظان ويبقى هذا ان العلم لم يقل ان بول الحمار نجس فلم يجب اجتناب الظان
واما الامر الثاني من الامرين الذين يتوقف تمامية الصغرى عليهما فهو انسداد باب العلم بالاحكام فان
تلك المقدمة بحذافيرها محل بحث ونظر فانه ان اراد بانسداد باب العلم انسداد باب مطلقه حتى الحاصل
بواسطة الظن المعلوم حجيته فهو ممنوع والتفصيل انه لا شك ان الظن بل مطلق الامارة المنتهي الى العلم
علم ايضا فانه اذا قال الرسول هذا حكم للواقعة الفلانية لكن الحصول للعلم به فكذا اذا قال حكموا عادل
على الخبر الواحد واعملوا بها عادة اعلم بحصول العلم ايضا بحكمها في حقنا ايضا بعد دلالة الخبر فنقل
وجود ظن او امارة ثابتة حجية بل مع احتماله وتجويزه دعوى انسداد باب العلم غلط ونحن
لا نسلم فقد الظن الكذائي او الامارة الكذائية بل نقطع بحجية الظنون الكتابية والخبرية كما بيناه في
كتبنا كشرح تجريد الاصول ومناهج الاحكام ومفتاح الاحكام واساس الاحكام وغيرها ومن ذلك
ظهر عدم تمامية صغرى هذا الدليل ثم نقول على تقدير تماميتها لو لم يكن الا انها سبيل الاجمال فنقول ان تماميتها
موقوفة على تفريع وجوب العمل بمطلق الظن على بقاء التكليف وسد باب العلم وهو ممنوع وما الدليل
على ان عند بقاء التكليف وسد باب العلم يجب العمل بمطلق الظن الا ترى ان القاضي مكلف بالحكم بين
المتداعيين عنده ولا سبيل له الى العلم بالواقع ولم يكلف بالعلم والعمل بمطلق الظن بل امر بالرجوع الى
الدعاوي وفي بعض المواضع الى اربعة عدول وفي آخر الى اليمين وهكذا الا ترى انه لم يكلف فيما العمل بالظن
بموت مفقود الخبر الا ترى ان جمعا من العلماء يقولون في زمان الغيبة بوجوب العمل باخبار الآحاد فقط

الا ترى ان جمعا

الا ترى ان جمعا غفيرا منهم يرجعون الى الاصل عند عدم الدليل وهكذا على انه اسلك وان سلك
بابهما العالم العامل بالظن ما تقول لو فرض مجتهد اتفق في موضع لم يتيسر له كتاب ولا سبيل له الى تحصيل
الظن مطلقا او في الاغلب وبقي في ذلك الموضع مدة مديدة او في تمام عمره فهل يسقط تكليفه عن
غير المعلوم ام لا فان قلت بالسقوط قلنا اي مفسدة يترتب على السقوط في حق المتمكن من الظن
يترتب في حق ذلك وربما لا باعث على عدم السقوط عنه بل علم الحجية الظن وسقط عن ذلك وان قلت
بعدم السقوط بل يجب عليه العمل بالتخيير او الاحتياط او الاصل او غيرها قلنا لم لا يكون هذا الشخص المتمكن
من الظن كذلك ايضا واما المفسدة التي يترتب على هذا لا يترتب في حق ذلك الا انه لا قائل بالفصل واحد من
هذا الطرف ايضا حتى نقول لعل الدليل على وجوب عمله به بل نقول لم يجب عليه العمل بالظن دون احد هذه الامور
وما الفرق في العمل به مع ان هذه الامور مع الظن في احتمال جواز العمل في مرتبة واحدة بل يجري الكلام
في حق جميع المجتهدين فانه لا يلزم حصول الظن في كل واقعة البتة فنقول ما تقول في مسألة باب الظن ايضا للمجتهد
مطلقا فيه باي شيء لم لا يجوز ان يكون هو تكليفه بضرورة انفتاح باب الظن ايضا واما ثانيا فعلى سبيل
التفصيل فنقول ايضا اذا كانت الاحكام باقية وسد باب العلم فتفريع وجوب العمل بمطلق الظن عليه
يتوقف على انتفاء احتمال آخر مع ان ههنا احتمالات الاول الاول العمل بالاصل الثاني بالاحتياط الثالث
بالتخيير الرابع بالتوقف الخامس بامارة تعبدا من غير ملاحظة افادتها الظن ام لا كما في احكام القضاء
ونحوها السادس العمل بالظن المخصوص ونحو ذلك مما يظهر من فتاوى علماء بعض مشايخنا طاب ثراه في كتابه الذي
صنفه في الاصول وكان من القائلين بالعمل بالظنون المطلقة ببعض هذه الاحتمالات مكونه في مقام ابطالها
وانا اذكره مع كمال بعد ان فيما له في ابطال البراءة وابطال الحال فبقى الاحتياط الاول وهو بناء العمل
على الاصل في غير المعلومات انه لا دليل قطعي على اعتبار الاصل مطلقا فيما كان الظن على خلاف الاصل مع انه
غير ممكن في اكثر من الوقائع لثبوت التكليف وجلية المكلف به او احتمال الكيفية مع انه خلاف المقطوع به من
سيرة العلماء بل لا يجوز دونه لو كان الحكم منظورا بالظنون الخاصة على ان لا انحصار عليه وجب الخروج عن
الدين ولا الخروج عن طريقة العلماء واليه ذهب آخر الجواب اما اولا فلانا لا نسلم انحصار الدليل القطعي في

في الشرع عبثاً وعزلت العقل القاطع عن الحاكمية ونفيت القبح والحسن العقليين وغفلت عن انه اذا كان كذلك لم
يثبت بناء التكاليف وعدم جواز التكليف بما لا يطاق وعدم جواز الترجيح بلا مرجح الذي هو احد
مقدمات هذا الدليل كما يأتي ووجوب العمل بالظن بعد سد باب العلم ونحو ذلك وان لم تنزل العقل بالمرة تكشف
تنزل لا دليل قطعي على اعتبار الاصل ولو كان الظن على خلافه فيما اذا لم يكن دليل قطعي على حجية الظن وهل يكون
دليل قطعي اتم واحسن من انا لو فرضنا انفسنا واقفة عند الله سبحانه في يوم الحشر وسئلنا الله عما
الكم لم عملتم باصل البراءة وما حكمتم باشتغال الذمة نجيب بانا بذلنا جهدنا وسعينا غاية سعينا وبذلنا جهدنا
فلم يحصل لنا العلم بوجوب العمل بهذا الظن وكونه دليلا وحجة لنا وكنا عالمين في حال انك لا تكليف
بلا بيان ولا شيء لم ينصب عليه دليلا ومنه العمل بالظن والنهي عن التدين بلا بيان وعدم اشتغال الذمة
بصورة عدم العلم فلهذا عملنا بالاصل فما تقول الله سبحانه لنا وهل يعذبنا علينا ويواخذنا لاجل ذلك حاشا
وكلا واما لو قال لك ايها الرجل لم اتبعت ظنك وجعلت دينك تابعا لظنك بل جعلت ظنك لك
نبيا واماما من دون حجة وبرهان مع اني لم اكلف عبادي بذلك الا مع حجة ادلتها من دلائل وبراهين
ساطعة وانت اتبعت ظنك بلا حجة وسبب من احتمال كونه خلاف الدين مع كثرة الاشتباهات في الظن
على دينك فما جوابك عنه سبحانه فان قلت اجيب باني اتبعت وعملت بكل ما ظننت انه مطلوبك و
تركت كلما ظننت انه مبغوضك وهذا كان دينك ولا شك انه يرفع المواخذة حينئذ قلنا فان
قال لك لم غفلت عما لك من الايات المتكثرة من كتابي والاخبار المتعددة المتجاوزة عن الائمة في كلام
حججي وعن تصريح جماعة بالاجماع على حرمة العمل بالظن او بغير العلم ظنا بعدم جواز متابعة الظن
وحصول الظن يجعلني من الحاق الشيء بالاغلب او كون التاسيس اولى من التاكيد او فتوى واحد
مع عدم علمي خلافا فما اجماع منقول واحد من الذي يدعي الاجماع على المتضادين كثير الادعاء
ما يكون جوابك سلمنا انه يقبل عذرك ولا يواخذك ولكن يكون مساويا في ذلك مع العامل بالاصل
كما من عدم المواخذة ليس دليلا على تعيين العمل ووجوب الاختيار وكل لو عمل احد بالاحتياط
لا يواخذ منه ولو كان عدم المواخذة دليلا على التعيين لزم وجوب العمل بالظن قبل البحث ايضا

بالظن في هذا الزمان الا ما دل
البيان لبيان الحكم والاخبار
المنسوبة الى حجج ان من ذم
العلماء

وهو خلاف [illegible]

وهو خلاف ثم يرجع الى ابتداء الكلام ونقول سلمنا ان العقل معزول وحكمه غير معقول فهل ليست هذه
الايات والاخبار الغير المحصورة المشتملة على براءة ذمة من لم يعلم الشغل بعد الفحص مفيدة لحجية الاصل
بعد الفحص وان لم يفد جميع هذه القطع بالقدر المشترك فاي واقعة يكون متواترة معنوية تامل في نفسك
وعد وقايع حاتم ورستم التي نقلها وعد الايات والاخبار المصرحة بان ذمة غير العالم بعد
الفحص وانظر اليها اكثر فانظر هل يوجد لها معارض ودال على ان مع الظن بالخلاف يحصل الشغل سلمنا
عدم حصول العلم من جميع ذلك فهل لا يكفي الاجماع القطعي ولا شك ان العمل بالاصل عند عدم الدليل
مجمع عليه فان قلت لا نسلم الاجماع بصورة الظن بالخلاف قلنا مع ثبوت حجية هذا الظن على الاول
او مطلقا ان اردت الاول فهو كذلك ولكن للزوم عدم ثبوت حجية ظن بعد وان اردت الثاني
ففساده ظاهر اذ لا شك انه لو وجد في مقام ظن لم يثبت لا يعتني به احد من العلماء ويعمل بالاصل
الا ترى ان من لا يقول بحجية الاجماع المنقول او الشهرة لو وجد احدهما في مورد يعمل بالاصل فالعمل بالاصل
ولو مع وجود الظن على خلافه لم يثبت عنده حجية هذا الظن اجماعي واما ثانيا فهو انا سلمنا
انه لا دليل قطعي على اعتبار الاصل ولكنك كنت في مقام ابطال العمل به وهو يستدعي الدليل القطعي على
عدم اعتباره وعدم الدليل على الاعتبار لك غير مفيد والخصم يقول بجواز العمل بالاصل ويكفيه
الاحتمال وعليك اثبات عدم الجواز ولو لم يكن على الاصل دليل قطعي يكون كالظن اذ بعد بقاء التكليف
وسد باب العلم يكون هناك سبيلين الاصل والظن وكلاهما متساويان في عدم الدليل فلم يرجح
الظن وما الدليل على تعيين الظن او فساد الاصل واما ما ذكره من عدم امكان العمل بالاصل في كثير
من الوقايع لثبوت التكليف كلية او اجمال المكلف به ففيه انه ليت شعري لم لا يمكن العمل بالاصل في الخصوصيات
في مقام ثبوت الكلية وما الضرر فيه واما في مقام الاجمال فالخلاف فانه بعد اجمال المكلف به يحصل سقوط
التكليف الا مع وقت والدليل على البقاء ليس الا ظنيا فلا وجه للحكم القطعي بثبوت التكليف فيه مع ان عدم
امكان العمل مع ثبوت التكليف فيه مسلم انه كان لم يدل به ومشترك يعمل في الزايد عنه بالاصل ولا ينفع لحجية الاصل
في غير الواحد كما لا ... في الشبهة واما ما ذكره من انه لو عمل بالاصل لخرجنا عن طريقة الائمة والعلماء

عن سيرة العلماء لما تقدم من ان الحجة المخصصة ان هذه العلماء لما اثبتوا حجية ظنون مخصوصة فما يعم غير حالنا
ومع ذلك فالقضاء مخالف للسيرة دون اختلافهما ليت شعري لم يقض بخروج العامل بالظن عن سيرة
اصحاب الائمة التي هي سيرة الامام فعلا لاجل اختلاف الحال من انفتاح باب العلم وانسداده ويقض بالخروج
عن سيرة العلماء لاجل اختلاف الحال من ثبوت حجية الظن المخصوص وعدمه مع ان العمل بالاصل في غير المعلومات
قبل ثبوت حجية الظن عين سيرة العلماء فان طريقة السيد ومتابعيه جميعا العمل بالاصل في غير المعلومات لا انه اختلف
معلوماتهم مع معلوماتنا في الزيادة والنقصان وهذا لا يوجب الفساد ولا شك ان عمل المجتهدين جميعا
بالاصل ليس على السواء فان المراعي للادلة يكون حجية لطائفة دون اخرى وعمل الاخر في موارده بالاصل
واما غير السيد فالكل متفقون نقلا على ان ذكر مورده لم يكن عالما ولم يثبت حجية ظن فيه على تخصيص يلزم عليه
العمل فيه بالاصل فبعد اثبات حجية الظن ترك الاصل خروج عن سيرة العلماء مع انه كما اشرنا اليه العمل بمطلق
الظن خروج عن سيرتهم واما ما ذكره من ان العمل بالاصل خروج عن الدين فقد عرفت جوابه ايضا مع انه
يحتمل ان يكون الحكم في غير المعلومات مطابقا للحكم الذي كمظنوناته اذ لا شك انها ايضا محتملة ان يكون مخالفة
لحكم الدين ولا تكون مقطوعات فانما يفعل العامل بالاصل مساوي ما يفعل العامل بالظن في احتمال المطابقة
والمخالفة فكيف يكون احدهما خروجا عن الدين دون الاخر ولا فرق الا ان الفرق الذي بينهما هو ان العامل بالظن
يظن المطابقة ولا ادري انه ما يوجد في هذا الظن سبب الخروج عن شيء عن الدين فان قيل ان
العمل بالاصل في كل مورد مورد وان لم يكن خروجا عن الدين لكن الجميع غير ما فرضه الشرع يقينا قلنا
لا نسلم ذلك في حق مثل ذلك الشخص الذي لا دليل له على ان مثل ما يزيد على العامل بالظن ايضا في كل مورد
مورد وان احتملت المطابقة ولكنه نعلم يقينا انه ليس جميع مظنونات هذا الواحد مطابقا لحكم الامام
ولم يجر العادة عليه سيما انه كثيرا ما يتبدل رايه في مسائل كثيرة ولم يكن مظنونه في وقت مطابقا والا
لم يرد عليه نقض ثم انه بقي الا بطال الثاني اي الاحتياط انه لا دليل قطعا على وجوبه بل ما يدل عليه لا يفيد
سوى الظن وهو في المقام غير مفيد مع انه لا يمكن في الاغلب كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة او بين
شرطية شيء وشرطية عدمه بل في دوران الامر بين الاستحباب وعدمه لاجل تفاوت النية مع منافاته

لما اشتهر

لما اشتهر من وجوب الاجتهاد او التقليد مع ان الاحتياط الحقيقي اذ الذي ما يحصل به القطع بالواقع من
جميع الجهات لا ريب انه في العبادات المركبة المحتملة للاجزاء في جميع المحتملات لا شك انه يستلزم العسر
والحرج والقول بوجوبه الى ان يؤدي اليهما وعدمه بعده يحتاج الى امر الذي يحتج واما شان الجهل
به لاجتهاد والعمل ليس من هذا القبيل لا احتياج حلية منها فانه لا يخلو المكلف من التكاليف كثيرة
لا انه في كل ان لا اراد مكلف بشيء في الثاني باخر حتى يحتاط الآن يؤدي الى العسر مع ان حد العسر والحرج ليس
مما يعلم لكل احد حتى يحتج الحوالة عليه في جميع الاحكام وان تحتج في قليل من الوقايع وبالجملة ايجاب الله سبحانه
الاحتياط اما لكلف بالحال او انتاج في العسر والحرج فهو اشكال حسنة وامكانه بعيد الامكان هذا الكلام فقها
الى اجماع العلماء على عدم نفي الاحتياط فيما يحتمل الظن به **اقول** الجواب اما عن ان الاحتياط لا دليل
قطعا انه فانه مسلم ولكن الخصم لا يحتاج الى دليل قطعي بل يكفيه الاحتمال ولا ادري ان اي دليل قطعي على
العمل بالظن مع انه سلم واعترف بوجود الدليل الظني عليه وهو كاف للخصم لانه يقول لعله قبل ابقاء التكليف
وانسداد باب العلم اما يجب العمل بالظن او بالاحتياط وعلى التقديرين يثبت المطلوب اما على الثاني فواضح
واما على الاول فلظنية وجوب الاحتياط فيكون وجوب الاحتياط على ذلك قطعيا واما عن قوله بان
الاحتياط غير ممكن غالبا ففيه ان قيد الغالب غلط اذ الموارد الغير الممكنة فيها الاحتياط نادرة جدا
فانه لا ادري ما فرضه عدم الامكان في بعض الموارد فان العمل بالظن ايضا لا يتيسر في كثير من الموارد اما
لاجل عدم حصول ظن او لحصول ظن لا يجوز العمل به اجماعا كالظن القياسي ونحوه مما نقل الشك في مثل
تلك الموارد للخصم ان يقول انما نعمل في موارد عدم امكان الاحتياط والتحقق انه كما ان بنائك في العمل بالظن
مقيد بحال الوجود والامكان كذلك بناء خصمك في العمل بالاحتياط واما عما قاله من انه مناف لما اشتهر من
وجوب الاجتهاد او التقليد فانه مناقض مع ما صرح به اخيرا من نظيره استحباب الاحتياط بعد الامكان
مع ان ما قاله انه مشهور ليس كذلك بل المشهور ان الناس ثلاثة اصناف مجتهد ومقلد ومحتاط واما عن
ساير ما ذكره من لزوم العسر والحرج اما اولا فبانه ما اعترف باستحباب الاحتياط ورجحانه فنقول
لا امكان ولا اجماع منعقد لوجوب كل راجح بالنذر وشبهه فلو نذر احد الاحتياط فما تقول في صحته

انه نقول بمثله في حق المجتهد فان قلت لا ينعقد ذلك الذي خالفت الاجماع فان قلت تنفذ في
الاحتياط ولا ضرر فيه فنقول مثله في حق المجتهد وان اوجبته عليه الى موضع معين فاوجبه في حق المجتهد
ونقول في الثاني مثل ما اورد عدم امكان الاحتياط هذا مع ان جمعا كثيرا من العلماء اوجبوا الاحتياط
فيما لا نقض فيه ولا يرد عليهم نقض فان فرض مثله ما لا يعلم حكمه واما ثانيا فبان العسر والحرج ان يلغيا اصل
التكليف على الابطال فلا شك في سقوط التكليف معه كما ان العمل بالظن ايضا كان كذلك ومثل ذلك
الورود متبين لكل احد واذا بلغ حد علم الامكان سقط العمل بالاحتياط وان لم يبلغا هذا الحد
لا دليل على انتفائهما الا بعض العمومات الظنية المخصصة بالمخصصات فغايته لزوم مصادمة الفرق
فيه ولكلا انه المخصص عمومات النهي عن العمل بالظن بصورة انفتاح باب العلم فخصص هذه العمومات
بها وما الذي يجوز التخصيص لا وذلك دون ذلك وضع تاسيس على كثير مساعدة ولاحظ عمومات
نفي العسر والحرج ثم العمومات الناهية عن العمل بالظن والنظر اليهما اكثر واصرح فكيف يوجب لادلة
كما منع الاحتياط ولا يوجب الثانية رفع العمل بالظن ولم يجوز تخصيص الثانية دون الاولى فان
قلت انتفاء العسر والحرج اجماعي قلنا لا ثم حتى فيصورة نفاء المستلزم الشغل الذمة والاصل وطريق
التنبيه مع ان في معنى العسر والحرج وقد بقي الف كلام ومنهم من خصصها على الابطان ومنهم
من خصصها ببقية التكليفات ومنهم من قال باجمالهما وسقوط الاستدلال بهما والمسئلة بمثل ذلك
في مثل ذلك المقام من الغرائب والعجائب واما ثالثا فبان من الامور المقطوع بها بالاجماع رجحان
استحباب الاحتياط فيفضل الذي يقول الكل باستحبابه لا يخلو ان يكون واجبا من الشرع فيه دليل شرعي
ان ما السبب في ان استحبابه جائز بل واقع ووجوبه ممتنع فان قلت لزوم العسر والحرج انما هو على
الوجوب دون الاستحباب قلنا لا شك ان بعض الامور في نفسه معسور سواء كان واجبا او مستحبا
او مباحا كحمل الوجع الشديد والصعود من الجبل الرفيع والثابت من الادلة ان الله لا يريد العسر
لا شك ان المستحب مراده سبحانه فلو كان المعسور مما اراده والمطلوب مما ينفي العسر والحرج نفسه
في الواجبات والمستحبات فالجواب في الجميع عليه في ما لا يرد عليه بالعقل والنقل يحسن الاحتياط ومعانه

وعا

يجاب به تبعيته ووجوبه نقول بالامكان واما رابعا فلانا نقول ان امثال هذه الاشكالات لو وردت
فانما يرد لو اوجبنا على المجتهد تحصيل قاعدة كلية جارية في جميع الموارد اما اولا وليت شعري ما الفرق
في ذلك بل نقول الى كل مسئلة مسئلة يرد على المجتهد يجب عليه الفحص فيها فان وجد دليلا على شيء ولا فان
امكن فيه الاحتياط احتاط ان لم يكن عسر يعمل به ولا يعمل بالظن مثلا او نقول انه لو وجد دليلا على فان امكن
الاحتياط ولم يرجح ظني عمل بالاحتياط وان كان الامر بالعكس عمل بالظن مثلا وان رجح الامران يحق وجوب العمل
بكل منهما واين دليل على تعيين الظن فاذا ورد عليه مسئلة غسل مخرج البول ولا دليل عليها فيها يعني وجوب
المرتين اعني لم يعتني بذلك ويحتمل الاثنان ويقتضي ظنه مثلا وهكذا في جميع المسائل وما الفرق فيه وما الدليل على
فساده ولم يجب ابداء القاعدة الكلية ولو عرض على المصنف انه وردت على مسئلة وانا مترددة فيها بين
الحكم بالاحتياط الذي قال جمع بوجوبه والباقون برجحانه والاخبار مطابقة على رجحانه وبين الحكم بالمظنون
الذي قال البعض نادر بحرمته والايات والاخبار متطابقة على النهي عنه ولا بد من العمل باحدهما بحكم
بتعيين الاحتياط واما لو لم يرضه فالى اجماع العلماء فهو مع غايته وهن ابن علم ذلك الاجماع مع تشكك
كثير من القدماء كالسيد والشيخ وا   بهما بوجوب بعض الامور او حرمته بالاحتياط ويقال
لا ابطال الثالث وهو التخيير في كل ما يحتمل ان يكون حكم الله سبحانه من الاقوال المختلفة فيها في عين الملوك
من الوقائع ان التخيير في جميع المسائل او اكثرها مما انعقد الاجماع على بطلانه وذهب الكل الى تعيين المدرك
وان اختلفوا فيه والتخيير الذي قالوا به انما هو في ذات رض الامارات بل هو موجب للحرج والمرج ولو لم يسلم
ذلك الاجماع لم يثبت في مسئلة نزعية الجواب اصلا انهم ارادوا من انعقاد الاجماع على بطلانه التخيير في الوقائع
التي لا يعلم حكمها وحجية الدليل الظني لم يثبت بعد فان كان مراده ان الفقهاء صرحوا ببطلان التخيير
في كل الفقهاء عين لي منهم اعتبر قوله واذكر عبارة عبارة تقتضي بطلان التخيير في المسائل الغير العلمية
وغير المظنونة بظن غير ثابت الحجية باطل مع ان الاكثر صرحوا بثبوت التخيير في هذه الصورة وان كان
مراده ان الفقهاء لم يقولوا بالتخيير بل كل احد اختار قولا معينا فان اراد في جميع المسائل حتى المسائل
التي ليس لهم فيها مرجح علمي او ظني ثابت الحجية لاحد الاقوال فهو غلط واضح ورب مسائل كثيرة قالوا

بينها بالتخيير لعدم الترجيح وان اريدت الكثير للمسائل فهو مسلم ولكنه لوجود دليل اثبات الحجية لهم فليس حال الفن ليس
له هذا الدليل لحالهم فعدم قولهم بالتخيير لا يكون اجماعا على عدم جواز القول بالتخيير لعدم دليل التخيير لهم اذ ان اريدت
الاجماع على البطلان التخيير في حقهم فهو مسلم وان اريدت في حقنا فهو ممنوع وعدم قول احد منهم بالتخيير غير ضاير
لنا الا ترى ان الامام لو حكم بالتخيير في حق من تعارضت له الادلة مع ان حكم المعصوم الشافعي كان واحدا من
الاحكام ولا نرى ان السيد الاربعة والشيخ الثلثة وجمع اخر صرحوا بانه لو اجمعت الامة في مسئلة على
قولين او اكثر ولا نعلم ان الحق اي منها يجب ان يعمل بالتخيير مع انه لا شك ان قول جميع الامة في هذه المسئلة غير
التخيير بل لنا ان ندعي الاجماع على انه ان علم ثبوت التكليف في مسئلة ولم نعلم حكمها ولا نظن بظن ثابت الحجية
فحكمها اما العمل بالاصل او التخيير ومن عجايب الافعال انك تقول انه ليست بحجية الاجماع لا لكشفه عن قول المعصوم
وتعلم قطعا عند تعارض الادلة بين الشرعية ان قول المعصوم ليس الا واحد منها معين دون التخيير ومع ذلك
حكم المعصوم في حق من لا يترجح احدهما عنده بالتخيير فلم لم يجز التخيير في ساير الوقايع التي لا نفهم حكمها وان لم نقل
به بينها غيره من العلماء واعجب منه واغرب انه يقول ان القول بالتخيير موجب للهرج والمرج انها السالكين لو كان
في عصر مجتهدين متعددين اجاز كل منهم في هذه الوقايع قولا اليس العامي مخيرين في اختيار كل من هذه الاقوال
بل على القول بجواز تقليد الاموات اليس الكل في كل هذه الوقايع مخيرين في الاخذ بما اراد من هذه الاقوال المختلفة
المختلفة لاسيما على القول بجواز الرجوع عن التقليد فكيف لا يلزم حينئذ هرج ومرج ولو قلنا لهذا التخيير بعينه
لعدم ثبوت حجية دليل تعيينه يلزم الهرج والمرج مع انه لا ضرر فان يكون التخيير لهذا المجتهد خاصة وما افتى
من الاحكام لا يعمل به ساير الناس واعجب من ذلك انه واغرب بانه قال لم يثبت اجماع في مسئلة فانه لا كلام
لاحد هنا في ثبوت الاجماع ولكن نقول انه ثبت تارة بالاجماع ان الامام حكم بهذا الحكم المعين وتارة ان
حكم باحد هذين الحكمين معينا ولكن لا نعلم بعينه وفايدة الاجماع حينئذ لا يخلى الفاضل عن هذين الحكم ولا يحدث
قولا ثالثا ولكن لا يلزم ان لا يعمل باحد الحكمين معينا البتة ولذا ترك بناء الفقهاء في مثل هذا الى رد على
التخيير بل لنا الامام نفسه انك في مثل ذلك مخير مع انه كان حكم معينا فان قلت انه لا يلزم نفي حكم الامام عدم
التخيير فهو اجماع على حكم معين هو عدم التخيير قلنا لو كان كذلك يلزم هنا انتقض حكم الامام بالتخيير عند تعارض

الامام بين

الامام بين واخبار الحديثين فانه قال باحدهما معينا لان ما حكم لعدم التخيير وهو مناقض لبطلان
التخيير مطلقا الا فيما كان الامام فيه مخيرا انفيه وهو خلاف الجمع عليه وحله ان الاجماع على نفي الحكم عند تحصيص
عدم التخيير لا مطلقا فلا جزم بنفي الحكم عند الامام عدم تخييره لا عدم تخيير من لم يتعين له الحكم ويقال
لا يبطل الرابع وهو التوقف اما ان يكون في العمل او في الافتاء اما الاول فلا معنى له من حيث هو لعدم خلو
المكلف من حيث الفعل او الترك ولا ريب في بطلانه من حيث انه مقرر من الشارع لان كل مكلف لا بد له
من بناء عمله في كل واقعة على حكم واما الثاني فلا مفر منه في الافتاء بالحكم الاصلي الواقعي ولا شك في بطلانه
في الحكم الظني الواقعي والاصلي الظاهري لان مرجعه الى نفي وجوب الافتاء وهو باطل لاستلزامه الهرج والمرج
ومخالفة الاجماع والدليل بوجوبه عينا عند الانحصار وكفاية عند التعدد فان قلت توقف الاصحاب
في كثير من المسائل قلنا توقفهم انما هو في الحكم الواقعي بمعنى عدم العلم به او الظن والعمل والافتاء فيه ان ما
هو على حسب اصول الطلب الجواب اما اولا فنمنع بطلان التوقف في العمل من حيث انه مقرر من الشارع
كون كل احد مكلفا ببناء عمله في كل واقعة على حكم كلام سخيف لانه لا ريب ان في جميع الامور المرددة بين المستحب
والمباح لو لم يرجح احد المحتملين ولم يبن عمله على احد الطرفين وكان متوقفا في حكم الشارع فاي اثم عليه واي
مواخذة عليه ومن قال انه مكلف البتة ان يبني عمله على احد الطرفين وكان جميع الامور المرددة بين
المكروه والمباح والمستحب والمكروه بل في جميع الامور المرددة بين الحرام وواحد من هذه الاحكام لو توقف
في الحكم ولكن بنى تركه لا من جهة انه حكم الشارع بل لرجحان العقل اي ذنب صدر منه ولم يجب عليه البناء على
الحكم المعين ولو كلف كل احد بذلك لزم منه جميع الفقهاء الاطياب وكونهم تاركين للواجب اذ ليس احد
منهم لم يتوقف في مسائل عديدة والعذر الذي ذكره لتوقفهم والمعنى الذي فسره لا معنى له كما لا يخفى اما
ثانيا فنمنع بطلان التوقف في الافتاء في الحكم الظني الواقعي والاصلي الظاهري وبطلان نفي وجوب الافتاء
ممنوع وما الدليل على وجوب الافتاء في كل واقعة على كل مجتهد ومن اين ثبت الاجماع عليه وما ذكره
من عدم توقفهم فانما هو لثبوت حجية دليل الظني لهم او وجود دليل عقلي وما يقولون من الافتاء
واجب اما عينا او كفاية فهو امر لا دخل له بتلك المقدمة اذ الاشكال في ثبوت وجود مجتهد تميز بين

المعلومات النظرية وغير المعلومات ما وتفحص ويبذل الجهد في غيرها فان اتفق هل يوجد ظن خصوصي او مطلق
الظن او امارة ثابت الحجية ام لا فيعمل بمقتضاه فان لزم الافتاء في المعلومات ولزوم الفحص
في غيرها من البديهيات وتلك المرحلة غير وجوب وجود تفحص يعني في جميع الوقائع واما ما
قال من انه لولا ذلك التفحص لزم الهرج والمرج ليت شعري انه لو لم [illegible] احد في الشبهات و
الكثير منها وكثير من الاخبار وحفظها وضبطها بما تخرج تعوامنها كيف فيلزم ذلك ان قلت قد فرض
الكلام في الامور الواجبة وتم للطالب بعدم الفصل قلنا الا لنفي ما بالاجماع المركب في امثال هذه الآيات ما
كتبت الفريق بالحجية ليس ذلك مقام ثبت فيه قول المعصوم بامثال تلك المرجحات مع ان خصمك لا يرد
ذلك بالاحتمالات المفردة خاصة بل يجوز التركيب ايضا وعليك البطالة فتوق لعل انسداد باب العلم
فالظن يعني التوقف في مقام ثبت فيه وجوب الافتاء والعمل بالظن او الخبر او غيرهما في مقام ثبت فيه
فلا يثبت وجوب العمل بالظن على الاطلاق واما ما حمل عليه توقف الاصحاب في كثير من المسائل فكلام لا يحصل
له او من لم يعلم الواقع بخصوصه ولم يظفر في تلك الحال اما فيه الشارع لم حكما واقعيا ام لا فان لم يقر بخصوص
اعتراف باشتباه الحكم والعمل والافتاء فيه بحسب الاصول الظنية علله وان قرر به العمل الذي يستنبط من الاصول
الظنية فلا يكون التخصص متوقفا في حكمه فلم يقولوا انا متوقف قلت ان مرادهم انتفاء العلم والظن بخصوص
واقع الورود قلنا فيلزم ان نلتزم بالتوقف في جميع الموارد التي تعارضت فيها الادلة ولا مرجح اذ ليس له
ظن بواقعه بخصوصه ويحكمون بالتخيير من باب القواعد الظنية للجاهل بالواقع مع انهم لا ينسبون التوقف
في هذا المقام الى الاصحاب ويردون عليه وكذا في كثير من مواضع جريان الاصل من المواضع التي لا علم بواقعها
ولا الظن ويعملون بالاصل ولا يفهمون التوقف ونقل الابطال الخامس اي العمل بالظن الخصوصي انه ان
اريد من خصوصية كونه هذا الفرد من الظن وان لم يكن على حجية فهو ترجيح بلا مرجح وبطلانه بديهي
وان اريد منها خصوصية من حيث ثبوت الحجية فالمفروض انتفاء ظن كذلك اي معلوم الحجية ولا لم
يكن باب العلم منسدا او دعوى معلومية حجية بعض افراد الادلة الشرعية مجازفة ولو ثبت فلا يثبت
حجية شيء يفي بجميع الاحكام المعلوم ثبوتها الجواب لعل مقدمة فقوله لا شك في ان العلوم العلمي في نفسه

حجة

حجة ولا حاجة في حجيته الى الدليل ولذلك لا فرق بين انواع العلوم في الحجية ولا خلاف في حجيته على خلاف الظن
فانه بنفسه ليس بحجة وحجيته موقوفة بوجود دليل عليه ولكن من الظنون ليس بحجة كالظن القياس والحاصل
والظن الناشئ الحاصل من شاهد واحد او من مجرد قول المدعي او من بعض القرائن ولذلك يحتاج المستدل في هذا
المقام الى الدليل ويترجح حجية الظن على انتفاء الاحكام وانسداد باب العلم وابطال الاحتمالات فعلى المحقق
ان ينظر في ان المترجح والثابت منها بعد التسليم حجية مطلق الظن او حجية ظن من الظنون اي الظن
في الجملة لا شك ان مدلولها ليس حجية كل ظن او الظن من حيث هو ولاجل ذلك لو فرضنا ان احدا اتفق
تحدث الامام الزمان صلوات الله عليه ويقول ان الاحكام باقية في زمان غيبتك وينسد باب العلم
اليها فكل احتمال يعني الظن باطلاقها الحجية فباب واجاب هو عليه السلام ان تعمل بالظن الذي في كالخبر
او الشهرة لا يلزم منه فساد فالثابت من هذه المقدمات على فرض التسليم ليس الا حجية ظن من الظنون اي
الظن في الجملة واذ علمت هذه المقدمة فنقول في جواب ما قاله الاستاد ليس مراد خصمك ان يجب العمل بظن
خصوصي حتى يتيسر ظن بان الخصوصية من حيث هي دية الظن او ثبوت الحجية بل مراده انه دليلك المذكور لا يثبت
احتمال العمل ببعض الظنون دون بعض وانت وجوب العمل بالظن والحاصل انه مفاد دليلك ليس الا حجية
ظن فلم انت تقول بالظن فان قلت حجية الظن في الحجية من دون تعيين البعض او الكل لا يترتب عليه فائدة
اذ لا يمكن العمل بالشيء غير معين قلنا غرض خصمك ايضا ان ذلك الدليل لا يترتب عليه فائدة ولا يثبت منه
الا حجية الظن في الجملة وانت تحتاج في تعيين ذلك الظن الى دليل اخر ولم يتعرض له فانه يجب ترتب الفائدة
على ما ثبت من ذلك الدليل الا ترى انه لو ثبت من الاجماع وجوب العمل بظن ولم يعلم تعيين المجمع عليه لا يحصل
بشيء منها وثانيا انا نقول ان للخصم ان يختار شقا ثالثا وهو العمل بالظن المظنون الحجية اي يختار ان خصوصية
هذا الظن من جهة الظن بالحجية ويعمل بالظن المظنون الحجية فيختار ان خصوصيته من جهة الظن بالحجية ولا شك
انه لا يلزم حينئذ الترجيح بلا مرجح فان المراد من الترجيح هنا هو التعيين والتلبس باعتبار ان التلبس به هو
لازم الاتباع دون غيره ولا شك ان الترجيح بهذا المعنى عين الاستدلال فلا يكون الترجيح بواسطة الظن
بالحجية استدلالا بالظن على تعيين هذا الظن المظنون الحجية للعمل دون غيره ولا شك ان هذا لا يتم الا على

ثبوت الحجية خصوص هذا الظن والقول بحجيته ظن والاول لم يثبت فتعين الثاني فلا يتم هذا الجواب الا على القول
باصالة حجية كل ظن ولا يخفى ان هذا القائل قد خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يفرق بينهما .
ونحن لبيان المطلب نقدم امورا منها انه قد تحقق من كلامهم انه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح فانه
مما حكم بقبحه العقل والعرف والعادة بل يقولون بامتناعه الذاتي كالترجح بلا مرجح والمراد بالترجيح
بلا مرجح هو الكون مع احد الطرفين والميل اليه والاخذ به من غير مرجح وان لم يحكم بتعيينه وحرمة ما عداه والحكم
بانه لا يجوز امر اخر وراء ذلك ولتوضيح ذلك بامثلة نقول اذا ارسل سلطان عبدا الى بلد وعين له
احكاما وطلبها منه ولم يعلم ذلك العبد تلك الاحكام ولكن اخبره عادل بانه طلب منه اكرام زيد وعمرو
وبكر وخالد من غير نفي احكام اخر واخبر اخر بانه طلب منه بناء دار ومسجد وقنطرة ورباط من دون
نفي الغير وثالث بانه طلب منه استكتاب مصحف وكتاب وديوان كذلك ولم يكن له بد من العمل باقوال
الكل او بعضها ولكن لم يعلم ان احكامه هل هو ما اخبره الجميع او واحد او اثنين فاذا كان الجميع متساوية
من جميع الوجوه فلو عمل بقول واحد معين منهم من حيث هو قوله كان ترجيحا بلا مرجح وموردا للتقبيح ولو كان
الظن الحاصل من قول احدهم اقوى او ضم معه مكتوب مقتضى الاخذ بقوله من السلطان او الوزير من غير
ان يفيد العلم ولا دليل ان يكون دليلا على حجية ذلك المكتوب فلو اخذ بقوله وعمل به لم يلزم منه ترجيح بلا
مرجح ولا يقبح منه عقلا ولا عرفا لكنه لا يجوز له الحكم بان الواجب احده عليه هو ذلك الا مع حجة عليه ومن هذا
القبيل لو حضر طعامان فعين احد احدهما الذهن لاخر فلو اكل هذا الشخص لا للذة لم يرتكب ترجيحا بلا
مرجح وان لم يلزم الاكل الا لاذالكن لو حكم بلزوم الاكل لابد من تحقق دليل عليه ولا يكفي مجرد الالذية نعم لو كان
احدهما مصلحا مضرا يصح له الحكم باللزوم ومن ذلك القبيل ايضا من اراد المسافرة الى بلد كان له طريقان
متساويان من جميع الوجوه ولكن سافر بعض احبابه من احدهما فلو اختار هو ايضا المسافرة من ذلك
الطريق لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح ولكن لو حكم بتعين هذا الطريق للسلوك احتاج الى دليل وبالجملة جميع
الموارد كذلك والحكم بلا دليل غير ترجيح بلا مرجح وشتان ما بينهما فالمرجح غير الدليل والاول
يكون في مقام الميل والعمل والثاني في مقام التصديق والحكم واذ قد عرفت تلك المقدمة نقول ليس

مراد المورد

بلزوم

مراد المورد وانه يجب العمل بالظن المظنون حجيته وانه الذي يجب العمل به بعد سد باب العلم بل غرضه انه بعد ما
على المكلف اشتغاله بالتكاليف وانسداد باب العلم اليه بالظن في الجملة ولا نعلم انه اي ظن لو عمل بالظن المظنون
حجيته كان كالمسافر بسلوك السبيل الذي سلكه رفقاؤه ما الفرق بينه واي نقص يلزم عليه فان قلت انه ترجيح
بلا مرجح فقلت غلطا فاحشا واذا كان غيره تعيينه حتى تنظر وثانيا نقول انه يجب العمل بالظن المظنون
الحجية لانه كما تقول يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم وعدم كونه معلوما يجب في تعيينه العمل بالظن وكذا
ترجيح بلا مرجح مع ان تعيينه ليس الا بالظن فكذا نقول انه بعدما وجب علينا العمل بالظن ولم يعلم
تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن وليته لا يلزم في الاول ترجيح بلا مرجح ويصح انه
الترجيح بالظن ويلزم في الثاني ولا يصح ولعمري ان هذا الشيء عجاب ونقول ثالثا نقول انه سد
باب العلم وبقاء الاحكام وبطلان سائر الاحتمالات المذكورة بنفسها موجبة للعمل بكل ظن واصالة حجيته
تبين لنا اللازم منه حتى نستفيد منها وان تقول انها موجبة للعمل بالظن في الجملة ولكنه غير معين لنا
بالطريق الاعلى فان لم يكن سد باب العلم مستقلا بالعمل بالظن فلم اخذته في اصل دليلك وان كان نفى في هذا
المقام ايضا كلفنا بالعمل بالظن من الظنون وباب العلم به منسد بالعمل فيه ايضا بالظن واحكم بحجيته كل ظن كان
دليل ظني على حجيته ومنها الاخبار الواردة في الكتب المعتبرة من اصحابنا التي دلت الشهرة والاجماع المنقول
ومفهوم الكتاب ومنطوقه والاحاديث الغير المحصورة والقرائن الكثيرة على حجيتها كما بيناه مفصلا
في شرح تجريد الاصول والمناهج الاحكام واساس الاحكام ومفتاح الاحكام فان قلت
الدليل الظني على حجية الاخبار لا ينفي حجية اخر قلنا نعم ولكن لا يكون حينئذ دليل على حجية ظن اخر اذ بعد ثبت
وجوب العمل بالظن مظنون الحجية ينفتح باب الاحكام ولا يجري دليلك في ظن اخر يبقى في تحت
اصالة عدم الحجية وثانيا انه لو فرضنا عدم المرجح فاللازم منه التخيير بين الظنون لا العمل بكل ظن
فان قلت لم يقل احد بالتخيير بين الظنون قلنا لم ينسد باب العلم او حجية الظن الخصوصي لا احد ايضا
نتفاوت ما انا مع حال الغير ورب مسئلة لم يرجح فيها غيرنا احد الطريقين ونسلم بطلان الترجيح لا من
لم يرد فالبناء بالتخيير بل نسئلك انه لو تعارض عندك دليلان في حكم ولم يتم عندك الترجيح الذي نرجح

به عنوك فاعملك بهما باصل الجمل بينهما عنوك فاعملك بهما فعمل فتوقف مع انك قلت بوجوب الامتنا
ذلك مسئلة ان العمل بينهما باصل لم يعمل بينهما عنوك ادليل بينهما بالتخيير كما هو مختار المجتهد عند التعارض
فكذا بينما نحن فيه فان قلت العمل بالتخيير بين الظنون يوجب الهرج والمرج قلت ليت شعري لماذا يلزم ذلك فان
المراد من التخيير بين الظنون ان كل مجتهد مختار للعمل باي ظن شاء كالظن الحاصل من الخبر او الشهرة او غيرهما
ولكن اذا اختاره كل واحد فالاصل دليل لا يلزم الهرج والمرج واذا اختاره لاصل التخيير يلزم ذلك مع انه
لا يلزم الا في باب الاختيار وتتمة تفصيل الكلام في ذلك الاحتمال تطلب في كتبنا الاصولية المبسوطة و
دينا الابطال السادس اي العمل بامارة مخصوصة من غير ملاحظة افادتها الظن وعدمها فما قيل
في ابطال الخامس الاحتمالات من انه لا بد من خصوصيها كونها هذه الامارة يكون ترجيحا بلا مرجح
وانه لا بد من حيث ثبوت الحجية فالمفروض انتفائه فالمفروض انتفائه الجواب نظير ما مر في الظن
الخصوص فنقول المراد من خصوصية كونه مظنون الحجية الى اخر الكلام ولما احطت بما ذكرنا فقد علم عدم بطلان
هذه الاحتمالات ومع ذلك لا تكون الكبرى تامة كما ان الصغرى ايضا كانت غير تامة فحال الدليل الذي
لا يتم كبراه ولا صغراه معلوم وقد يرد عليه اعتراضات كثيرة ذكرنا اكثرها في بيان كتبنا الا نعم ذكرنا
حيث ان ما ذكرناه يكفي لطالب الحق الا ان هنا اعتراضا اخر يجب ذكره وهو انه لو اغمضنا النظر
عن فساد مقدماته فذلك الدليل نفي الا نتيجة التي هي قولك يجب العمل بالظن ونقول العمل بمراده والمستنتج
من مقدماته وجوب العمل بعينه كل ظن سواء دل دليل قطعي على المنع من العمل به ام لا او المراد وجوب
العمل بكل ظن لم يكن دليل قطعي ولا ظني من العمل به فظاهر ان المراد ليس الاول بل اما الاخيرين فان كان
المراد الاحتمال الثاني اي وجوب العمل بكل ظن ليس دليل قطعي على المنع عن العمل به وان كان
كان دليل ظني على المنع ففاسد المفسدة لانه على هذا لو دل دليل ظني على المنع من العمل بظن كاية
النبأ الدالة على القول بحجية مفهوم الوصف على المنع من العمل بخبر الفاسق بل بغير العادل على الشهرة
من اصالة الفسق وكالاخبار الواردة في المنع عن العمل بالاخبار العامية وعن العمل بالروايات المخالفة
لعموم الكتاب وكالشهرة على المنع عن العمل بالشهرة وغير ذلك يجب عليك ان تعمل بالظن الممنوع

منه ولا يلتفت

منه ولا يلتفت الى دليل المنع مع انك لا تعمل بكل بل لو قلت بحجية دلالة اية النبأ على رد خبر الفاسق وكذا
الروايات العامية وان كانت اوجهلت او تجاهلت وقلنا اعمل بهذا الظن الممنوع منه ظنا ولا اعتني بدليل
المنع فلنا دليل المنع ايضا كان ظنيا وانت قلت ان كل ظن ليس دليل قطعي على بطلانه اعمل به فالدليل الظني
على بطلان هذا الدليل الظني فان قلت الدليل العام على حجية كل ظن لا دليل قطعيا على بطلانه دليل قطعي على بطلان
هذا الدليل الظني كاية النبأ مثلا لان الدليل العام يدل على وجوب قبول خبر الفاسق الظني ودلالته على منعه
والدليل العام قطعي معارض مع الاية فهو دليل قطعي على المنع من العمل بالاية قلنا دلالة الدليل العام على حجية
خبر الفاسق ودلالته على السواء ونسبته اليهما واحدة فلا تقول ان خبر الفاسق ممنوع من العمل به بالدليل
القطعي الذي هو اية النبأ حيث انها صارت بواسطة الدليل العام قطعي العمل ولو اخترت عدم وظائفه
ذلك وتمسك به يرد الاعتراض من الطرف الاخر وللخصم ان ادعى ان كان المراد انه يجب العمل بكل ظن لم يكن
دليل قطعي على المنع منه وان منع منه دليل ظني يلزم عليك ان تترك الدليل الظني الذي لا دليل قطعيا على
بطلانه ظن لا نأخذ به مع انه لا دليل على بطلانه اصلا ونسبة الدليل العام الى المانع في الممنوع منه على السواء
المفسدة الثانية انه لو تمت دلالة اية النبأ على المنع مع قبول خبر الفاسق الظني او الاخبار على المنع
من قبول الروايات العامية ولو افادت الظن او الموافقة العامة فاما ان يدعي القطع على وجوب قبول
خبر الفاسق والروايات العامية اولا بل الظن ذلك فان ادعيت القطع فانت كاذب وتفسك
بكلا بل عالم وان ادعيت الظن فلا ندري كيف ثبتت حجية الظن الثاني انه ان فرضناك وجوب العمل بالظن
على انتفاء الحكم وسد باب العلم هل هو ثبت ومنشاه اولا بل لا دليل عليه فان كان الثاني فاصل فرضك
فاسد باطل وان كان الاول فسببه ملاحظة انه هل يجري في الظن الذي دل دليل على ظني على بطلانه ام لا
والسبب الذي تتصوره ادعاه انه احد من الاجماع وثانيهما حكم العقل ومن بان العادة اما الاجماع
فعدم ثبوته بتصوره وجود دليل الظني على المنع واضح واما حكم العقل فيحتمل عقلك حاكما وثقلك فان
من حلب من عدل في بلدة بعيدة امورا ونسبها ولم يمكن تحصيل العلم وكان طلب الوحي بانبا وكتب
وصل كتاب من المولى مفيد الظن ان الحكم الاخير واضح ان للحكم امورا هذه وحمل

من كل منهما فلكن وصل الينا باخبار من الوالد الماضي عادل عن الوالد انك لا تعمل بالخبر الخالي عن الكتاب فهل يحكم
عقلك حينئذ الا بوجوب العمل بالخبر بديهة فان قلت يحكم فانت مكابر وعرف ان في الشرعيات والكتب
والامضاءات والوقائع الحادثة لو حصل للمجتهد فهل يلزم عليه الافتاء الا بالحكم بالجزم البتة فانه اول دعواك
ثم نقول انه لو علم الحاكم بالواقع فعمل بالشهود بل بالجمع على رايي لا ما فيه بحكم بمقتضى الواقع ولو انسد بابه علمه بالواقع
بمقتضى اسئلة الادلة واخبار يجب عليه العمل بظنه بالواقع لا ظن دل دليل قطعي على المنع منه ويلزم منه انه لو حصل
الظن من قول المدعي او الشاهد مع يمين المدعي او الشاهدين فيما يلزم منه الاربعة او شهادة الفاسقين او من
بعض اهل بني تميم عقتضاه وقد دل دليل ظني لخبر صحيح او اخبار صحيحة او اجماعات منقولة او شهرة عظيمة انه في
الوضع الفلاني يلزم العدلين او اربعة عدول الا يكفي اليمين مع شهادة النساء الا تسمع شهادة الفساق
وكذا في تبيين العدالة او كيفية شهادة الشهود ومسائل اليمين وتلخص ظاهر بالواقع لا سيما لو كان فيه اجماع
قطعي او دفع الخلاف في ان ذلك الامر الفلاني هل يكفي العمل الراجل والمرة وقد دلت اخبار صحيحة بل مشهورة على
عدم الكفاية يلزم عليك ان لا تلتفت الى تلك الاخبار وتاخذ بمقتضى هذا الظن بالواقع اذ لا يرتفع ذلك
عن ظاهره بواسطة الدليل الظني مع انك لا تفعل ذلك ولو فعلت يلزمك ان لا تعمل بالادلة الظنية في اكثر
المسائل الخلافية من المحاكمات بل في غيرها من المحالات ايضا فمثلا لو علمنا بوصول النجاسة بالثوب يحكم فيه بوجوب
غسله ولو شككنا في العلم بالنجاسة والطهارة في موضع وحصل الظن بوصول البول اليه بقول عادل او فاسق
او امارة فمقتضى هذا الاستدلال وجوب العمل بهذا الظن ولو كان الاستصحاب او الخبر الصحيح على عدم قبوله
وكذا الحال في اكثر من ابواب النجاسات والطهارات وغيرها فان قلت هذه الظنون ليست ظنا بالحكم الشرعي
والكلام ومقتضى الدليل انما هو في الظن بالحكم الشرعي قلنا لو علمت بالواقع تكون عالما بالحكم الشرعي فالظن
بالواقع بعينه هو الظن بالحكم الشرعي كما ان علمك بما جاء به النبي ص علم بحكم الله الشرعي وظنك به ظن
الظن بحكم الله الشرعي فان قلت الظن بالواقع لا يستلزم الظن بالحكم الشرعي قلنا انما هو عين الظن به مع
انه يجري ذلك بعينه في الظن بما جاء به النبي اذ الظن به لا يستلزم الظن بحكم الله وسياتي توضيح بيان
لذلك فان قلت لما لم يعمل احد من العلماء في هذه المواضع بظنه في الواقع مع وجود الدليل الظني اجماعي

فلو

فكيف قلت اعمل بالظن لا دليل قطعيا على المنع منه فان قلت لما اثبتنا حجية تلك الظنون فتكون ادلة قطعية
قلنا لكان كلامنا اولا معك في ذلك ايضا ولكنت تقول لما اثبتنا حجية الظن بالواقع فلا ناخذ بهذا الظن
فلم صارت القضية بالعكس حينئذ وانت انت اثبت حجية الظن بالواقع قطعا فلم تتركه وانت اثبت انه
حجة كل ظن فكيف تاخذ بدليل ظني ظن المنع منه فان قيل لو دل دليل ظني على المنع من العمل بظن لا يبقى الظن
مقابل ثبوت رمضان ويبقى لا ادري لا اقوى منهما قلنا ذلك من غرائب الامور اذ انه لو شهد عندك ثلثة
عدول من اهل العلم والصلحاء بان رايت زيدا يزني بهند وشاهدناه كالميل في المكحلة فلا يحصل لك الظن
من ذلك بل من جهة ان الشارع نفى عن العمل بشهادة ثلثة شهود في الزنا ولو كان كالمعنى معنى اللوث
في القسامة وكذا ما معنى ما يقوله الفقهاء في كثير من المواضع انه يشترط فيه العلم ولا يعتبر الظن فانه يرتفع
الظن ويلزم منه انه انما ثلث باشتراط مضي اربع الطلب في الحكم بموت الغائب لا يحصل لك الظن بموته
ابدا بل كنت ابدا اما عالما بحياته او بموته واذا لاحظت اية النباء لم يحصل لك الظن من خبر الفاسق
ابدا ومن لا يقول بحجية الشهرة لا يحصل له منها الظن وفساد ذلك اظهر من الشمس وابين من الامس
وان كان المراد الاحتمال الثالث اي حجية كل ظن لم يكن على المنع منه دليل مطلقا لا قطعي ولا ظني يلزم
منه عدم حجية ظن لم يكن على حجيته خصوصه دليل اذ الايات الكثيرة والاخبار العديدة والاجماعات
المنقولة صريحة في عدم حجية الظن كما ذكرناها في كتبنا المبسوطة وهذه ادلة ظنية على عدم حجية كل
ظن خرج عن تحتها ما خرج بالدليل العلمي بقي الباقي فان قيل لا يحصل منها الظن قلنا كيف يحصل لك
في غير ذلك الموضع من اجماع منقول واحد او شهرة او اية واحدة او خبر واحد او قول من قول التابعين او ملك
من التاكيد الظن وعلم بمقتضاه ولا يحصل من جميع هذه الايات والاخبار والاجماعات المنقولة والشهرة
القطعية مع عدم مانع لها ان هذه الشئ عجاب فان قيل المانع منها موجود وهو دليل حجية كل ظن قلنا
انت اعترفت بان الثابت منه حجية ظن لم يكن دليل ظني ايضا على المنع منه وهي ادلة ظنية على المنع فلا تعارض
بينهما وبين ذلك الدليل الاول كما لا تعارض قوله كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر مع دليل نجاسة شئ
مطلقا ولو كان يقول كل شئ طاهر كان تعارض مع كل دليل نجاسة فلو كان مقتضى دليلك ان كل ظن حجة

كان معارضاً لمثله قلت ان مقتضاه ان كل ظن حجة حتى يدل دليل علمي او ظني على عدم حجيته فان قيل الدليل القطعي على عدم حجية تلك الآيات والاخبار والاجماعات موجود وهو انه يلزم من حجيتها عدم حجيتها لانها ايضاً لا تفيد الا الظن قلنا اولاً ان الظاهر والمتبادر عرفاً من امثال ذلك الكلام ارادة غيره الا ترى انه لو قال المولى لعبده لا تعمل شيئاً مما امرتك به اليوم ثم يفهم منه كل احد غير ذلك الكلام وكذا ذلك العبد لا تعمل بامر [illegible] وثانياً ان سلمنا شموله لها لا نفيها ايضاً ولكن نقول انه اذا كان هناك عام دل دليل قطعي على بطلان عمومه نتركه بالمرة او نقتصر على ما اخرجه الدليل فان قلت نتركه بالمرة فانت كاذب فعلاً لان العام المخصص حجة عند ولا لم يكن ذلك حجة في كتاب وسنة اذ ما من عام الا وقد خص وان قلت اقتصر على ما اخرجه بالدليل فنقول لا شك انه لو خصت تلك الآيات والاخبار بغير انفسها لكانت حجة ولا يلزم عليها نقض ولو شملت لانفسها يلزم من جواز العمل بها عدمه فالعمل بعمومها غير ممكن قطعاً ولكن اي مانع في العمل بها في غير انفسها وما الدليل القطعي او الظني على بطلانها فيه وذلك بين جلي لما كان اصل ذلك الاعتراض مع مما ذكرته في كتبي المبسوطة تصدى بعض الطلبة لذكر جواب له فقال ان مقتضى هذا الدليل اي دليل الانسداد حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل قطعي كالظن القائم مقامه ولا ظني اقوى منه او مساو له من حيث الاندراج تحت هذا الدليل وذلك لان بطلان الترجيح بلا مرجح من مقدماته ومقتضاه تساوي الظنون في نظرنا من حيث تجويز الشارع العمل بها والمنع منها ولو كان ظن ما فوقاً عن ظن فلو علم المنع من الشارع في خصوص ظن او ظن ذلك بظن قائم مقام العلم فلا ريب في عدم التساوي ولو ظن بظن غير قائم مقام العلم بدليل خصوص ثم ذلك لحصول التعارض والحاصل ان دليل حجية الظن خاص بالظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل علمي او ظني خصوصي او مندرج تحت دليل حجية الظن والآيات والاخبار الدالة على عدم حجية مطلق الظن غير مفيدة للعلم ليست ظنوناً خصوصية ثابتة حجيتها خصوصاً بالقياس الى حرمة العمل فيه او ان الانسداد على الظن الخصوصي منها فضلاً عن القول بعدم الخصوصية فظنها ايضاً دليل الانسداد وايضاً مقتضياً لحجيتها بالنسبة الى الظن بالاحكام الشرعية لعدم شمول المقدمات لها ايضاً فحصل انا نختار حجية كل ظن لم يكن على المنع من العمل به حجة قطعية او ظنية ثابتة الحجية بالخصوص او بالدليل الانسداد وشيء من الآيات

والاخبار الناهية

والاخبار الناهية عن العمل بالظن لا يفيد القطع وليس ثابت الحجية بالخصوص ولا بدليل الانسداد لان شمولها مقدماته وفساده في غاية الظهور اما اولاً فلان ذلك الجواب لا يفيد لو فرع المسألة الرابعة بل جعلها مستحيلة لانه لو حصل من قول عادل واحد ظن باشتغال الذمة بل بمهر ودل خبر صحيح على المنع من العمل بشهادة الواحد فعلى قولك يجب عليك ترك كليهما لحصول التعارض لاندراجهما معاً تحت دليل الانسداد لان كليهما ظن بالحكم الشرعي فان الظن باشتغال الذمة بوجوب تحصيل البراءة وهذا حكم شرعي والظن لحصول الطلاق ظن بحرمة الوطي والظن بعدد الجرح ظن بتعلق الدية وهكذا اما ثانياً فلانه ما السبب في عدم اقتضاء دليل الانسداد حجية الآيات والاخبار الناهية عن العمل بالظن بالنسبة الى الاحكام الشرعية هل ليست مسئلة جواز العمل بخبر الواحد او الشهرة او الاجماع المنقول مثلاً او عدمه واقعة من الوقائع ولله سبحانه فيها حكم ام لا ان قلت لا فالفت قولك بان لله في كل شيء حكماً يجب لان انبياءه ولو سالك سائل ان الله سبحانه هل اوجب العمل بالخبر الواحد او مطلق الظن في الاحكام الشرعية يجب بانه ليس لله سبحانه في ذلك حكماً ولو لم يكن له فيه حكماً فاي بد اثباته من دليل الانسداد وان قلت ان له فيها حكماً نقول هل حكمه فيها معلوم مع قطع النظر عن دليل الانسداد ام لا ان قلت انه معلوم فما عرفت بانسداد باب العلم ينسد ايضاً ذلك فان الظن المنتهي الى العلم مع ما لطالبه هو العلم لا يكون حينئذ من باب نفي الوفاق فانا نقول العمل بحجية الاخبار ومعلومية عدم حجية نحو الشهرة والاجماع المنقول وان قلت ليس بمعلوم يجب عليه فيها العمل بالظن فمقتضى دليل الانسداد ويبني لي ان اي فرق بين ان يدل خبر واحد على ان الاستصحاب حجة في الاحكام الشرعية الا اصل في مقام عدم الدليل او ان الخبر الوارد العامة ليس بحجة او يدل الآيات والاخبار على ان الظن في الاحكام الشرعية حجة ام لا ويدل عمومها على ان الاخبار او الشهرة او الاجماع المنقول ليس بحجة بل اي فرق بين ان يدل الخبر او ضبر او اجماع منقول على عدم جواز العمل بنحو اثبات حقوق الناس واحكام الرعاف وابواب الطهارات والنجاسات فكيف يندرج بعض افراد اي مقدمة من مقدماته دليل الانسداد يجري في احدهما دون الآخر ولا يخفى ان اصل ذلك الاعتراض لا يختص بمورده على دليل الانسداد بل يرد على كل دليل يقام على حجية مطلق الظن بل اصل دليل الحكم على عدم امكان حجية مطلق الظن

الظن كالاتفاق على الظن الخبري ثم نختم الكلام في هذا الدليل باعتراض اخر واضح السبيل وهو ان من الواضح
ان بقاء التكاليف والاحكام موقوف على فتح باب العلم بها او ثبوت وجوب الاخذ بامارة او ظن اي فتح
ثبوت باب دليلها اي يجب اما ان ننفي تلك الاحكام او يثبت لنا ماخذ ودليل لها فلما فرض سد باب
العلم بها فانما موقوف على حجية دليل لنا اذ من المفروض ان التكليف باحكام غير معلوم سبيلها لا ثبوت
حجية دليل عليها تكليف بالايطاق ولذا اتفقوا على سقوط الاحكام عمن لم يتمكن من تحصيلها كمن وقع في بادية
قفرة في اقصى العالم وبالجملة توقف ثبوت بقاء التكاليف بعد سد باب العلم على ثبوت حجية دليل عليها من بديهيات
العقل لا شك ان ثبوت حجية الظن بهذا الدليل موقوف على ثبوت بقاء التكليف اذ لولاه لما ثبت وهذا
دور واضح لا شك فيه من ادلة القائلين بحجية كل ظن انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح
المرجوح على الراجح وهو قبيح فيجب ترجيح الراجح الذي هو المظنون وهو المطلوب وعليه وجوه كثيرة من
الاعتراضات ذكرناها في كتبنا الاصولية ونقتصر هنا على وجهين يكفيان لطالب الحق الوجه الاول ان اي
ضرورة في الترجيح حتى يلزم ترجيح المرجوح ولم لا يجوز انه لو وجب ترجيح احد الطرفين يلزم ترجيح
الشيء فلا يجوز ترجيح المرجوح واما لو لم يجب ذلك ولم يرتكب الترجيح فلا يلزم ترجيح مرجوح فان
قلت الترجيح لازم لوجوب الافتاء في كل مسألة قلنا لم وكما اذا يلزم الافتاء ودعاء الدليل عليه تقدم تفصيله
الوجه الثاني ان وجوب ترجيح الراجح وقبح ترجيح المرجوح عند وجوب الترجيح هل يستند عندك
الى دليل شرعي والحكم الشارع او الى حكم العقل بذلك فان كان مستندك فيه الدليل الشرعي فوجوده
ممنوع وليت شعري اي دليل شرعي يدل عليه وان كان الدليل العقلي كما هو كذلك فيجب ان لا يكون التخلف عنه فلا
مع انا شاهدنا كثيرا من علمائنا الاعلام نفي حجية بعض الظنون كظن الشهرة او الحاصل من الاجماع المنقول
او من الاستقراء لاصالة عدم ورود دليل على حجيته ولم يجعل موردا للقبح واللائمة اصلا ولم ينسبه احد في انه لو
تركت مظنونه نفسه للقبح موردا بل نقول هذا كيف يجوز عقلا امر الشارع الحكيم بما نراه في موارد عديدة
منها في الظن الحاصل من القياس فانه امر بتركه ومنع العمل بالراجح وصدر عن بعض الطلبة في ذلك المقام رد
كلام في هذا ما راه كلام عجيب تأمل المنع حصول الظن من القياس بغيره يكون تبعيته حكم الله بالنسبة

من ذلك الدليل القطعي على حرمة عمله وان كان الحكم الواقعي مظنونا بواسطة مثل القياس والادلة المانعة
من العمل به كمثل قول الطبيب الحاذق الرؤوف العادل لاحد انا اشك للتداوي الا ان اجتنب من هذا السم مقتضى لهلاك
شاربه مع قول الشخص اشرب به كان من قوله الاول يحصل الظن بهلاكه بهذا الدواء وقتل به وبين قول الثاني يتضح
ذلك الظن ويكشف امره بالشرب بنصيحة عدم ارادة هلاكه من كونه خارجا عن سائر الامراض الخ
بيرضح اذنه عند اقدامه على ذلك فكذلك القياس والادلة المانعة انزلنا الا انه ان كان غرضك ان من ادلتنا
مع قطع النظر عن منع الشارع يحصل الظن بحكم الله فاي ضرورة في ذلك الطول والتفصيل بل يكفي ان نقول
لا يمكن تحصيل الظن بالواقع من كثير من افراد القياس بديهي وان كان غرضك انه مع ملاحظة منع الشارع لا يحصل الظن
منه فلا مضايقة فيه ولكنا لم نقل لم نعمل بالقياس حتى يجب بذلك بل قلنا انه ان كان ترك المظنون قبيحا لم امر الشارع
به في القياس ومنع من العمل بالراجح وكلامنا على عدم علمك والتخصيص معنى نهي الشارع عن العمل بالظن القياسي
انه لا تعمل بالراجح عندك من هذه الجهة وان كان مرجوحا فان كان عدم الاخذ بالراجح قبيحا عقلا لم يجز
امر الشارع به في بعض الامور وثانيا نقول ان المثال الذي ذكره موجب للتضحك لاهل الفطانة ومثلا
نفهم من ملاحظة القولين المذكورين من الطبيب المذكور ان قوله الاول لم يكن عادا ما علم ان السم مهلك شاربه
فان كنت تفهم من ملاحظة الادلة المانعة عن العمل بالقياس ان اخذ كل راجح عند المكلف ليس بواجب وترك
كل مرجوح ليس بلازم وعكسها ليس بقبيح بل ان كان له عموم يجوز تخصيصه فهذا قبح عقلي يجب وجوب عقلي
غريب لقبول التخصيص والقبح العقلي الا انه من اعجب العجائب فان قلت الراجح الذي نهى صاحب المنع من الاخذ
لا يؤخذ قلنا قد ذكرنا ان كلامنا ليس في علمك بل في المنع عن الاخذ حينئذ ان الشارع ان تخصيص العام ولم يستلزم
مخالفة حكم العقل وثالثا ان قلت حكم الله الواقعي مظنون من جهة القياس فهل يحصل من ظن الشهرة او
الاجماع المنقول مثلا لا عبرة للظن بالحكم الواقعي فالباعث على قبح ترك ذلك الظن ووجوب ترك هذا اما ان
تقول لاجل امر الشارع بالترك قلنا ان لم يكن امر فهل يكون تركه قبيحا الا فان قلت لا فابطلت دعواك
وان قلت نعم قلنا فامر الشارع بالقبيح اذ قبل امره كان ذلك الترك قبيحا فلم امر الشارع به وان صح ذلك
يجري في جميع القبائح العقلية من الكذب والظلم والتكليف بالايطاق وغيرها فلا يتحقق ما كان ظاهرا

الشرعي مطلقا لواحد منها يجب اجتنابه على حاله وبناء لولا منع الشارع لكان مباحا ولما رجع قوله انه يمنع القبح

ورابعها نقول سلمنا عدم صلاحيته في القياس ولكن لنا حال كلاما اخر وهو انه لو اخبرك شخص كان عندك في غاية

الوثوق ولا شيئا احدا اعلم وافضل من مشاهدة صورته بحيث يحصل لك الظن بقوله وطلبت منه رجحا ما

الحق ويحج بالغير فهل يجوزه او يمنع منه وكذا ان ادعى مدع ما ليس منقلب به رأيت التغلب عنه من راجع مثل الشخص

المذكور ورجحا الظن ضرايا واجاب هو بالزيد بالاشيء وانا على واحد نقل شاهد الظن وانت حكمت

الشاهد الاخر باليمين فقال ذلك العالم لا احلف بالله لدي رحم واحد فلا شك ان المظنون صدق ذلك

الشخص العادل التقي وذلك بديهي بل مشاهد فنقول حينئذ انه لا يجوز لك ترك الحكم لانك تقول بوجوب

الامتثال في كل واقعة سيما في مثل تلك الواقعة التي حكم بالراجح ظاهر فهل ناخذ بظاهر مظنون وراجح عندك

ونأخذ بالموهوم ونترك الراجح فان قلت اخذ بالمظنون فانت كاذب وان قلت اترك الراجح واخذ

بالموهوم فعلى زعمك ارتكبت القبيح وهو عندك غير جائز وان قلت اترك الراجح مخذول بامر الشارع

قلت هل يجوز الشارع ترك الراجح كما تقول بقبحه او لا يجوزه ويقبحه ان قلت انه لا يقول بقبحه فلم انت تقول

بقبحه بل انه بقبحه بنفسه وحاصل ما تقول القران كلام الله ام لا لا شك انك تقول نعم ثم نقول هل الايات

الناهية عن العمل بالمظنون عموما او خصوصا صريحا او فحوى في القران ام لا لا محالة تقول نعم فنقول

هل المظنون راجح ام لا لا ريب انك تقول نعم فالله سبحانه نهى عن العمل بالراجح وامر بتركه ثم نقول لعلك تعتقد

قبح ترك الراجح عقلا ام لا فعليك ان قلت لا يثبت الحكم وان قلت نعم نقول ان الله سبحانه ارتكب القبيح

وهو كفر وبعبارة اخرى ايضا اقول ان الظن هو الراجح بانه قبيح ترك الراجح ما تقول بقوله عز شانه

ولا تقف ما ليس لك به علم وان هم الا يظنون وان الظن لا يغني من الحق شيئا وعن قول ابي الزبير بن ... في

نهج البلاغة وانا كنت ... ما اكاد الحب من خطأ هذه الفرقة الى ان قال ويردي ظنونهم وانما

محكمات وتقول عمى عن غير بيني الله الكر واتبع الظن فقول العم ثم من شك او ظن فاقام على احدهما فقد

حبط عمله فهل امر وانه بترك الراجح ام لا انه ان قلت لا فقد كذبت وان قلت نعم قلنا فهل يقبح الامر

بترك الراجح ام لا فان قلت لا فقد خالفت قولك وكذبت نفسك وان قلت نعم فقد كفرت فان

قلت العقل

فان قلت العقل يحكم بقبح ترك كل مظنون لما امر الشارع بتركه قلنا اولا ان الشارع امر بترك لا مظنون

كما عرفت فلا يحكم العقل بقبح ترك مظنون اصلا وثانيا ان قبل تنزل ولهذه الايات وصدور تلك الروايات

لم يكن امر من الشارع فكان العقل يحكم بقبح ترك المظنون ام لا ان قلت لا كذبت نفسك وان قلت نعم فكيف

امر الشارع به انظر كيف نبين لهم الايات ثم انظر انى يؤفكون

من الادلة القائلين

بحجية الظن انه في حالة انه ما ظنه المجتهد حكم الله ومظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب اما المقدمة

الاولى فلانه لو حصل الظن بوجوب شيء يحصل الظن باستحقاق تاركه العقاب اذ هو معنى الوجوب واذا

حصل الظن بالحرمة يحصل الظن باستحقاق فاعله العقاب لاجل انه معنى الحرمة واذا حصل الظن باستحقاق

العقاب يحصل الظن بترتبه لان المظنون ان لم يوجد المقتضي وعدم الظن بالمانع يترتب عليه مقتضاه

لاجل الظن بعدم المانع للاصل بل الايات الوعيد واخباره مثل قوله سبحانه ومن يعص الله ورسوله فان له نار

جهنم يدل على ترتب العقاب على العصيان ومقتضاها الظن بترتب العقاب فعلى هذا البرهان لو خالف

مجتهد مظنونه يظن المؤاخذة على المخالفة وكذلك على ترك الامتثال بمقتضاه للاجماع على اتحاد حكم المقلد

والمجتهد وكذلك وان اختص بالواجبات والمحرمات ولكن يجري في غيرهما بعدم القول بالفصل واما المقدمة

الثالثة فيحكم العقل بل ما دل بوجوب دفع الضرر المحتمل بل الموهوم كما هو كالامور المعاشية مشاهد

محسوس ويرد على هذا الدليل اعتراضات كثيرة ذكرناها في كتبنا الاصولية وذكرها هنا يقتضي الاطناب

ولنقتصر هنا بذكر بحثين ذا وحيين كما ينبغي لطالب الحق الاعتراف الاول انه في مخالفة المجتهد للمظنون لا يظن

للضرر اصلا وما السبب في حصول تلك المظنة وما ما ذكره من ان المظنون الواجب ظن الوجوب ظن

باستحقاق العقاب لانه معنى الوجوب فهو كلام واه فاسد ناش عن الاشتباه وعدم الفرق بين تعريف الشيء

وحده وبين لازمه ومعنى الايجاب كما صرح به معنى يعبر عنه بالطلب الحتمي للفعل والالزام لا ترى

انهم يقولون الايجاب طلب الفعل مع المنع من النقيض وكذا ترى انهم يقولون الامر الذي هو طلب الفعل الوجوب

وبالجملة من المعلوم ان معنى الايجاب هو طلب الفعل الحتمي والالزام والوجوب مطلوبية فعل الشيء حتما

نعم لما راى بعضهم ان استحقاق العقاب على الترك او خوف العقاب علة لازم وجوب الشيء فهو فرقه بلازمه

فاستحقاق العقاب او ترتبه من لوازم الوجوب اولا يحتاج الا تعيين معناه واذا عرفت انهما من لوازمه فتأمل
حينئذ مع نفسك وانظر في انهما هل من لوازم نفس الوجوب او لوازم العلم او الظن به فان قلت من لوازم
نفس الوجوب فنقول اي لزوم فهل اللزوم عقلي او شرعي او عادي واي منهما يحكم بانه لو اوجب الشارع او الوالد
امرا على رعيته او عبده ولم يصل اليه الامر هل يستحق العقاب على تركه مع انه لم يرد احد بذلك ولا دليل على تلك
الملازمة اصلا بل انهم صرحوا بان العذاب على ما لم يعلم قبيح غايته وان قلت انه من لوازم فهم الوجوب علما
او ظنا فنقول نعم ما لم يثبت حجية الظن لا يحكم عقل ولا شرع ولا عرف ولا عادة بترتب استحقاق العقاب على
تركه واجب بل الامر على العكس والعقل والعادة يحكمان بلزوم عدم الاستحقاق الا ترى انه لو سئل الله عز شانه
عملا في يوم القيمة انك لم ما امتثلت لامر اولا في واعتذرت انت بقولك اني ما كنت عالما بوجوبه
ولكلا تفحصت لم اجد دليلا على وجوب هذا الا ظنا لم يجز لي ان اعمل به فان قلت انا نراهم انهم كانوا
في التعريف باللازم ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب ولم يقيدوه بقيد ظن ولا علم قلنا اولا انه يعرف
بذلك الا شرذمة قليلة ولا امر دون اورد عليه بايجاب عكس خصوصه وثانيا انك ان ترى ذلك فانظر
لكلام اخر منهم حيث يقولون ان مواخذة جاهل الحكم الغير المقصر قبيح فيعلم ان مرادهم انما هو ما يستحق
تاركه مع العلم او التقصير والمواخذة بصورة التقصير ايضا انما هي على التقصير خاصة وثالثا ان كثيرا منهم
صرحوا بان معنى الواجب هو ما طلب حتما ويقولون ان المطلوبية من شخص لا تتحقق الا مع علمنا بالواجب على
شخص يكون ما جعل له اسم بطلبه ويكون العلم معتبرا في حقيقة الواجب ويحتمل انه يكون نظر الشرذمة الاولى
على ذلك ايضا ولو سلمنا جميع ذلك نقول غاية الامر حصول الظن باستحقاق الضرر ولا شك انه غير ظن
الضرر واما ظن الضرر والعقاب فلا يحصل بمجرد ما ذكره من انه بعد الظن باستحقاق ضرر يحصل الظن بترتبه
لان بعد وجود المقتضي وعدم ظن المانع يترتب عليه مقتضاه من جهة اصالة عدم المانع حتى
عرابه لا نرى اذ ان بعد قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها واخبار لا يكلف الله بعد البيان ومنع
عن امتي ما لا يعلمون ووضع عنهم ما لا يعلمون وغير ذلك يكون احرا الاصل من الظن ايضا والتجايب
واما ايات الوعيد واخباره فلا دلالة لها اصلا الا على العصيان والمخالفة وامثالها لا تتحقق الا بعد العلم

بالعلم

بالعلم وما سمعنا الى الان ان من علم لم يطلب شيئا وتركه يعده عاصيا مخالفا اذا تقلون لا عبرة في الثاني
ان الآيات والاخبار الناهية عن العمل بغير العلم بالظن نحو قوله سبحانه ان الظن لا يغني عن الحق شيئا وانهم
لا يظنون وقول ابي عبد الله ع من شك وظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله وقوله ايضا اتقوا الشكوك
والظنون الى ان قال لا [illegible] الا [illegible] في النهج تمامه وامثالها مما يستدعي جمعها كتابا برأسه تدل بنفسه على
الظن حرمة العمل بالظن ايضا فان قلت بالاولى يكون ذلك على الظن بعلة الضرر ودفع الضرر
المظنون واجب وان قلت بالثاني قلت لا ادري ما الباعث على ان جميع تلك الايات والاخبار لا
تفيد الظن واي فرق لهذه المسائل الاخر ان حذيا ضعيفا لم ترد [illegible] وقد تصدى بعضهم لرد ذلك
البحث فبعد ما قال والجواب اما عن ادلة تحريم العمل بغير العلم فلان نقصد وقام [illegible]
هذا الطرف الى هذا الطرف ورأى انه لا يعتد به قال انك قد عرفت ان هذا الدليل ونحوه ليس دليلا
تاما الا ان يجبر فيه مقدمتا اخرى من ثبوت التكليف ولزوم الحرج من الدين والعسر والحرج [illegible] وقد
عرفت فساد تلك المقدمة ثم انه يرد على هذا الدليل والدليل السابق عليه الاعتراض الاخير الذي ذكرناه
على الدليل الاول كما اشرنا اليه وبالجملة فساد هذا الدليل ايضا كسابقه في غاية الظهور ولا يخفى ان
امثال هذه الادلة مما يتمسك به العامة فيجعل [illegible] كثيرة وموافقة لهذا فهم ومناسبة لعل [illegible] ولا يليق
بالشيعة ان يلوث ذيل مذهبهم بامثالها ومما ذكرناه علمك ظهر انه لا دليل تاما على حجية مطلق الظن
اصلا بل الادلة على عدم حجيته [illegible] ذكرناها في كتبنا [illegible] ما ذكرنا [illegible]
على تتمة الدليل الاول كما سبق ونذكر هنا ايضا وجهين اخرين احدهما حدسي [illegible]
اما الاول فهو انه لو كانت الاحكام كما يقولون وكانت الحال [illegible] فلا شك في كون باب العلم بها
منسدا في زمان الغيبة بل لاكثر الموجودين في زمان الحضور والمنتشرين في البلاد والقرى والبوادي
ولا شك في انه لا دليل منقولا من الشارع على حجية الظن من حيث هو ولا [illegible] القائل بها ايضا [illegible]
انصف ايضا القائل انه اذا كانت الحجة التي يثبت بها التكاليف معظمها للمكلفين هو الظن من حيث
هو فيكون هو مرجع المسائل كلها ووجب الاخذ به واتباعه في تمام زمان الغيبة الذي اخبر به النبي

وخلفائه وعن طول امتداده بل في زمان المعصوم لغير قليل وعلم النبي ص واوصيائه ان عقول الخلقين
في ادراك ذلك مختلفة غاية الاختلاف والشدة بالحكم لاكثر بعدم كونه للادراك فهل يليق عليه
الرسول الرؤف الذي ارسل من الرب الرحيم جل شانه لتبليغ الاحكام الى العباد ولبيان ماخذها
ولا يبين طريق الوصول الى احكامه بل يبين الاحكام لشرذمة قليلة هم المتمسكون للوصول الى خدمته
ولا يبين ان الماخذ والمنبع لغير تلك الشرذمة هو الظن سيما مع انه امتلاء الكتاب الذي نزل
اليه بالنهي عن اتباعه والذم عليه وتواترت الاخبار في ذلك وكان الاصل ايضا عدم حجيته وهل
يجوز لهم عدم بيان ذلك ولا نكال في فهم تخصيص الروشا الناهية على مجرد عقل جائز بل قليله
لرجل بعيد مضى ابد من الف سنة مع تواتر فهم العامة على علمهم بالظن مع انسداد باب العلم
لهم ايضا على ما زعموا ومع ان في اخبار كثيرة ان السائل سئل عما يعمل به فامر بالاخذ بالكتاب والسنة
ثم سئل عما ليس فيه كتاب او سنة فامر بالاحتياط او التوقف او التخيير ولم يامر في خبر واحد بالعمل
بالظن بل سئل في بعضها عن العمل بالظن فنهى عنه ومع بلوغ التوقيع عن صاحب الزمان السؤال
عن الحوادث الواقعة في زمان غيبته فاجاب بما اجاب ولم يامر بالظن اصلا سيما مع انه يبين
جميع الاحكام الكثيرة وتواترت الاخبار بانه لم يبق شيء يحتاج اليه الامة الا وبينه النبي ص واودعه
عند خلفائه وهم بينوه لاصحابهم الثقات حتى وصلت الجزئيات الغير العامة البلوى الى الفقه
للشيعة لنا فكيف يخفى مثل ذلك الامر العظيم الذي ليس بدون مسئلة الامامة امرهم عنه وهل يجوز مثل ذلك
على شخص عاقل احكام جزئية في اهل بيته من بعده والعجب كل العجب انكم تنقضون على العامة بان النبي ص
الذي بين ارش كل خدش واحكام بيت الخلاء وهل يهمل اهم امر الخلافة العظمى مع انه مثل يرد
على السوق لا نرى اذا ارسل سلطان معتمدا الى مملكة عظيمة من ممالكه البعيدة لابلاغ الاحكام
اليهم وبيان ملازمتها كان يدرك الاحكام لمن يلاقيه من اهل تلك المملكة الاخذ من قوله وكان
ماخذ غير اللذين لم يعين ذلك ولم يلاقه لاشخاص قليلين وهو لم يبين الماخذ للباقين ولم يذكره
وكان الماخذ شيئا نهي عنه في مجالس عديدة وهل يقبل ذلك عقل عاقل فضلا عن فاضل واشهد الله

عن جاره ان حكم العقل والعادة على امتناع ذلك وتجويزه ليس بادون من حكمها بترتب وجوب العمل بالظن
على سد باب العلم بترتب وجوب العمل بالكل على انتفاء العلم بالخصوص بل ليس ادون من حكم العقل بقبح
ترجيح المرجوح او تكليف ما لا يطاق والحاصل ان الظن لو كان هو الحجة في الاحكام لوجب ان
يوجد في كلام الحجج عليهم السلام الامر بالاخذ به عينا او اثرا فان قيل لا شك في ان كل مجتهد مكلف بمقتضى
عقله فاذا اداه الدليل العقلي الى حجية كل ظن يكون مكلفا بالعمل به قطعا قلنا ليس مرادنا نفي حجية العقل
بل المراد نفي حكمه بذلك بعد ملاحظة ما ذكرنا ضرورة واما الجواب عن قول الخصم هنا بانه فالذي
بينه لنا وهو وارد عن عندنا فهو انه كتاب الله سبحانه والاخبار المدونة والروايات المنسوبة اليهم
فان قيل لو كانا حجتين لوجب عليهم بيان ذلك وبيان دليل عليه قلنا اما كتاب الله تعالى فلا يحتاج حجيته
وبيان ذلك الى دليل ولو كان هو محتاجا الى دليل لكان قول المعصوم ايضا كذلك فان قول الله سبحانه حجة
واما الاخبار فيكفي في بيان حجيته وصولها منهم الينا او سلفا وبدلا عن يد من الامناء الفضلاء والثقات
الذين هم متكفلو ايتام الائمة ص وحججهم على الرعية فهؤلاء بذلوا مهجهم ودمائهم على انهم حملوها
اداء لنا وصانوها لاجلنا ونقلوها الينا ونعلم عن انهم ما بينوا وجوب اتباعها لنا ولزوم الاخذ بها
فان هذه الروايات المتواترة معنى المروية عنهم في كتب اصحابنا الدالة على الحث على الرواية وحفظها ونشرها
والامر باخذها والناهية عن ردها والمادحة للعاملين بها ولرواتها المتضمنة لعلاج التعارض
بينها وبها هذه الطائفة من اهل الاثنى عشرية والفضلاء والاتقياء في التمسك بها والاخذ بها منها
وضبط معانيها وتدبر معانيها ووضع الدراية للعلم بادوائها وعلم الرجال لمعرفة رواتها والاجازات
التي لا تخلو عالم عنها مع توفر الدواعي على كتمانها واشتداد التقية في نشرها والعمل بها سيما
في العصر الاول والعصر الاوسط ولم يخف علينا مع طول تلك المدة وشدة التقية ووجود بواعث
الاخفاء وتحقق موجبات الاختلاف بما فيها ما اكثر من ذلك محبة لا يشك فيها الا الاذهان المعتادة
للتشكيك فهل كنت تريد منهم ان يلازموا تلك الاخبار ويتلقوها على مر الاعصار ويظهروها للشيعة
المقلدة ويجعلون جميعها متواترة مع عدم تمكنهم غالبا من اظهار مسئلة على رؤس الاشهاد ولقد

اما بعض من لاحظ ذلك المقال منهم ان حجيته فقال وقد ثبت عندنا عدم وصول الدليل على حجية الظن
فالحق كلامه وهو ابتلائهم بالتقية وتزهدهم في الكتمان والاخفاء ونعرف انه حجة يجب لحجية
وحجية الظن وانباعهم شعارا اهل السنة وعلمائهم ودانت عليه ديارهم وبنيت عليها احكامهم
وجرت عليه حكامهم وكيف يكون مثل ذلك محلا للتقية ولو كانت تقية لكانت في اظهار الامامة اشد
والحق وجب على هذا ان لا يكون عندنا منها عين ولا اثر وبالجملة الامر اوضح من ان يحتاج الى هذا التطويل
والله جل شانه يهدي من يشاء الى سواء السبيل واما الوجه الثاني فلانه وان تم على سبيل الاضطرار انا
فنثبت ثبتت مقدمات الخصم الاولى وما قالوا من ان في الرجوع في غير المعلومات الى العمل بالاصل او الاحتياط
او الاقتصار على المعلوم ما هو خروج عن طريقة العلماء والفقهاء ويلزم منه ترك سيرة الاصحاب وهو غير جائز
والثانية ما ذكروه من انه لما ثبت بدليل الانسداد وجوب العمل بالظن ولم يعلم ولا يمكن الظن في التعيين يجب
العمل بكل الظنون الا ما خرج بالدليل والثالثة ما قالوا من ان سبب العمل بكل ظن عدم وجود دليل على ان الظن
مقطوع الحجية نفي لا يلزم من تلك المقدمات الثلث عدم حجية الظن وبيان ذلك نقد لاحظ ونظره
انا لو فرضنا الى اليوم نقل الاخبار بالمرة وتركنا كتب الاحاديث طرا ودفن ضاقها كان ايكن ولم ننقل حديث
من الاحاديث ولم تلتفت الى تلك الاحاديث التي في ايدينا فهل تكون على طريقة الاصحاب ويكون سيرة طايفتهم
لسبعة ام لا لا شك انه لا يكون كذلك اذ ليس احد من العلماء لم يعمل في المسائل الفرعية بتلك الاحاديث المروية
على اختلاف درجاتهم وشأنهم وان كان عمل بعضهم من جهة حجية خبر الواحد في نفسه وعمل بعضهم اخر
من جهة افادته العلم وعمل ثالث لاجل افادته الظن وهكذا وانظر هل يوجد كتابا فقهيا او رسالة مستقلة
على مسائل لم يتعرض لاحتجاج ببعض تلك الاخبار وهذا امر واضح جدا ولذا قال بعض المحدثين من
المتاخرين الواجب اما الاخذ بهذه الاخبار كما عليه متقدموا علمائنا الابرار او تحصيل دين غير هذا
الدين والتمسك بشريعة غير هذه الشريعة انتهى ولا اظن احدا ينكر ذلك المطلب ولو انكره احد لم يلق
للمكالمة والجواب حالها الا انا لو تركنا احدى هذه الاحاديث بالمرة فانظر انه يكون موافقا لاي فقيه
وليس مرادنا العمل بالاخبار الاحاد بل بهذه الاخبار التي احتج بكثير منها السيد المرتضى وابن ادريس طاب

ثراهما

ثراهما واتباعهم ايضا في كتبهم فبمقتضى المقدمة الاولى يكون العمل بهذه الاخبار في الجملة اليوم واجبا
ولما لم يكن معلوما لنا ان الواجب العمل باي طايفة من الاخبار فبمقتضى المقدمة الثانية يجب العمل بكل
الاخبار قطعا الا ما اخرجه الدليل ويكون ذلك دليلا قطعيا كما كان دليل الظن المبتني على هاتين المقدمتين
كذلك فيكون الخبر ظنيا مقطوع الحجية فبمقتضى المقدمة الثالثة لا يكون العمل بالظن جائزا اذ لا يكون باب
العلم حينئذ منسدا وقد ذكرت هذا الكلام في بعض مؤلفاتي وقد تصدى لدفعه فضلاء لم لا يعلم ان اي
طايفة من الاخبار مما يجب العمل بها بل يجب العمل بالخبر الصحيح قطعا لانه متفق عليه ولا ادري انه
ما المراد من الصحيح هل المراد الصحيح عند القدماء او المتاخرين فان اراد الاول فما المراد منه الذي يعلم
حجيته قطعا واي حديث هو وان كان المراد الثاني فهل مراده من الصحيح المتفق عليه هو الذي كانت
جميع رواته معدلين بعدلين او يكفي الواحد فان كان مراده الثاني فظاهر عدم كونه متفقا عليه كيف وقد
خالف في حجيته كثير من المتاخرين ثم لو قلت ان المراد ما عدل جميع رواته بعدلين فنقول هل يعدله بذكر
السبب او لا على ما تقرر وقع الخلاف في كفاية التعديل على الاطلاق ثم لو عين احد الشقين فهل هو بلا بحث في
تعديل احد رواته صريحا او لا علم وعلى التقديرين هل هو ما كان تعديل رواته بلفظ عدل او يكفي مثل ثقة
وعلى التقادير هل يشترط العلم بمذهب العدل ام لا وعلى التقادير هل اللازم العلم بتعدد العدل او يكفي
مثل هذه التعديلات المتعددة التي صرح جماعة بان بعضهم اخذ من بعض حيث يقولون ان تعديل
العلامة وابن داود بل الشيخ في كتب رجالهم على ما هو بالي ماخوذ اطرا من النجاشي او الكشي وعلى التقادير
فلا يرجع القول بلزوم التعدد الى كون التعديل من باب الشهادة فهل تقبل شهادة فرع الفرع مع
انا نعلم بفقدان اكثر التعديلات بل جميعها بالنسبة الى اوائل الرواة من هذا الباب وعلى التقادير هل
يعمل في قبول الشهادة بالكتابة ام لا وعلى التقادير هل يكتفي في عدم سقوط ضعفها تلك الظنون الرجالية
ام لا فهذا الكلام بالنسبة الى السند ثم تدخل متنه فنقول هل ذلك الصحيح المتفق عليه ما كان خاصا او يعمل
بالعام ايضا وعلى التقديرين هل يعمل فيه بظن اصالة عدم النقل وعدم التجوز وعدم القرينة وامثالها
ام لا وعلى التقادير هل هو منقول بالمعنى او باللفظ الى غير ذلك ثم نتكلم في الامور الخارجة فنقول هل يجب

مع انتشره بعمل الاصحاب كلا او جلا ام لا وعلى التقديرين هل يجب خلوه عن المعارض مطلقا ام المعارض المساوي
ام لا وهل يجب ان لا يكون فيه تخصيص سيما تخصيص الكثير مع انه ما من عام الا وقد خص ومع انه في العام المخصص
الف كلام ام لا الى غير ذلك وقد يحقق بعض من تلك التقادير واخذ المتفق عليه فيجب ان ينظر فانه
هل يوجد مثل ذلك الصحيح في تلك الاخبار التي يقطع بحجية طائفة منها وعلى تقدير الوجود فيجب ان
ينظر هل انه يوجد بقدر لو ترك العمل بغيره ولم يلزم خلاف سيرة الفقهاء وطريقتهم ثم ان جميع ما ذكرنا
انما هو الكلام في الامر الكلي الذي هو غير صعب جدا فاذا اذا طلبنا فعلا مثال ذلك الصحيح من بين تلك
الاخبار وعينت واحدا منها متصفا بجميع الاوصاف فنقول من اين يعلم انه كان صحيحا عند القدماء
ومن اين يحصل العلم بعدم وجود جارح لبعض رواته او معارض له عند بعضهم او عند جميعهم ومن اين
يعلم علمهم جميعا بمثل هذا الصحيح وان دفعت بعض هذه الاحتمالات بالاصل لم يترك لها يصح اثبات
الاجماع بل العلم والقطع اثبات بالاصل وبالجملة اثبات الاجماع على العمل بخبر واحد معين من الا ماله الى
بعمل اليقين الا الا ملي فان قلت فمن لا تثبت الاجماع على خبر واحد معين بل نقول الاجماع على العمل
بهذا النوع لكل احد فنقول لم من ذلك النوع منعقد قلنا لو علم فانى الحق مع انه الاجماع عليه ايضا
ممنوع جدا ان اريدت بالصحيح ما هو مصطلح المتأخرين ولكيف يسلم اجماع القدماء على ذلك وكذا ان اريد
مصطلح القدماء فانه كيف يعلم اجماع المتأخرين عليه وان اريد الجامع للوصفين فانى يحصل مثل
جمع لها فان قلت الصحيح باصطلاح المتأخرين صحيح عند القدماء قلنا ليس كذلك مطلقا بل اشتراط الا
يكون فيه قدح من جهة اخرى ومن اين يعلم ذلك وبالجملة الامر اوضح من ان يحتاج الى امثال هذه التقولات
والله سبحانه ولي الحسنات **عائدة** قد شاع بين الفقهاء الاحتجاج بقوله سبحانه لا تبطلوا اعمالكم
في كثير من الموارد من الصلوة وغيرها وقد تأمل فيه الاستاد الاكبر المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد بعد
نقل الاستدلال به على حرمة قطع الصلوة وقال صاحب الحدائق انه صرح من مشايخنا المتأخرين بعد نقل
الاحتجاج به على ما ذكروه الاية لا تخلو عن الاجمال المانع عن الاستدلال اقول يمكن ان يكون وجه تامل
الاول وسبب الاجمال الذي ذكره الثاني احد الامور الاول التامل في افادة النهي الحرمة كما ذكره

بعضهم

بعضهم والثاني عدم بناء الاعمال على العموم قطعا لوجوب القطع في بعض الاحيان في الصلوة وجوازه مطلقا
في بعض الاعمال كالوضوء والغسل والصوم المستحب فيعارض التخصيص مع التجوز ولا انه يرجح سيما اذا كان المخصص
غير اللفظ بل الاجماع كما في الوضوء والغسل فيمكن حمل النهي على التنزيه والقول بعدم كراهة قطع مثل
الوضوء مردود بعدم ثبوت الاجماع على انتفائها فيحتمل وجوه خلافه والثالث باعتبار الاجمال في الابطال
فان ابطال العمل يتحقق على احد الوجوه الثلثة اما بالاتيان به باطلا كالصلوة بقصد الرياء او الصدقة مع
المن والاذى او بابطاله بعد تمامه بمعنى افساد اجره وثوابه كما ورد في خصوص هذه الاية ما روي في ثواب الاعمال
عن الباقر ع قال قال رسول الله ص من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال الحمد لله غرس
له بها شجرة في الجنة ومن قال لا اله الا الله غرس الله له بها شجرة في الجنة فقال رجل من قريش يا رسول الله
ان شجرنا في الجنة لكثير قال نعم ولكن اياكم ان ترسلوا اليها نيرانا فتحرقوها وذلك ان الله عز وجل يقول
يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم وبهذا المعنى فسر بعضهم قوله سبحانه
لا تبطلوا صدقاتكم فقال اي لا تحبطوا اجره او بقطع العمل وجعل ما تقدم منه لاغيا كما في قطع الصلوة ولا
شك في صدق الابطال لغة على الاولين واما في الثالث فمحل تامل لان العمل المبطل اما هو الكل
كالصلوة فانه لا شك في عدم ابطاله لانه فرع تحققه واما الفعل بقطعها ثم يستأنفها او هو الجزء الذي اتى
به وفعل فان اريد ببطلانه وقوعه لغوا وعدم ترتب اجر عليه فهو ممنوع لانه فعل فعلا بقصد القربة اولا
وعرض له عدم الاتمام ثانيا ولم يثبت حرمة عدم اتمامه بعد انتفاء الخبر فمن اين يعلم عدم ترتب اجر وثواب
عليه وان اريد به عدم وقوعه جزء للفعل المطلوب الذي قصده اولا فهو وان صدق البطلان عليه سيما حين
الاية فتامل **عائدة** اعلم ان الفقهاء في باب المعاملات قد يختلفون في انه هل يحتاج المعاملة الفلانية
الى صيغة ام لا وعلى الاشتراط يختلفون في كيفية الصيغة من العربية وغيرها والالفاظ المختصة بها الصيغة
ويستدلون بادلة لا يعلم غير الماهر ماخذها ولتحقيق ذلك الحال نقول ان المعاملات عامة اثبت الشارع
لها اثارا واحكاما ولوازم وربما احكاما على المعاملة وعلى متعلقاتها كالاثر بما اثار البيع وجعل
له احكاما وكذا البائع والمبيع ومن اثار التزويج والنكاح واحكاما الزوج وجزء الزوج والناكح و

والمكوحرة وهكذا غيرها من المعاملات كالاجارة يكون لكل معاملة لفظا وليفعلنا بها الالفاظ من الشارع
الاحكام على معاني هذه الالفاظ فقال احل الله البيع والبيعان بالخيار والنكاح لا يحل بالطلاق ويجب
انفاق الزوجة وهكذا فلا يخلوا ما يكون هناك نص او اجماع دال على ان للمعاملة الفلانية كالبيع مثلا
او ما يتحقق به هذه المعاملة اما هو الاول فان كان يجب الحكم بمقتضاه فان دل على انه ما كان بالصيغة العربية
مثلا يحكم به وهكذا وان لم يكن كما هو الاكثر فلا يخلوا ما يكون معنى هذه الالفاظ لغة او عرفا او شرعا معلومة
بحيث يصح ارادته في هذه الاستعمالات الشرعية لبيان الاثار والاحكام او لا فان علم له معنى يصح ارادته على وفق
القواعد المقررة في استخراج المعاني من الالفاظ فاما ما يثبت شرعا باجماع او غيره شرط لتحقق تلك المعاملة
او لا فان ثبت فيعتبر في تحقق المعاملة شرعا على ما هو واجد للشرط وان لم يثبت له حقيقة شرعية وان لم يعلم
له معنى يصح ارادته فيلزم علينا الاقتصار في الحكم بترتب الاحكام على ما انعقد الاجماع على تحقق المعاملة به ومقتضى
القاعدة ان الاصل عدم ترتب الاثر الا على ما علم ترتبه عليه شرعا كما يعلم ذلك لا يجعل الشارع كالجعل
جعل لا يجز قوله البيع والنكاح كذا او البايع كذا او المكوحرة كذا وهكذا فان دل النص او اجماع على ان البيع
او النكاح ما هو او على ما يتحقق فيحكم به وان لم يكن ذلك فان علم معنى البيع والنكاح ولم يثبت دليل
على اشتراطه شرعا بشيء يجب الحكم بتحققه بمجرد تحقق ذلك المعنى سواء كان تحققه بالصيغة او بدونه
وان علم معناه وعلم شرطه ايضا كما انه علم لزوم التخيير وبطلان التعليق فيحكم بتحقق هذه المعاملة بتحقق
هذه المعنى مع ذلك الشرط وان لم يعلم له معنى فيحكم بعدم ترتب الاثر كما هو مقتضى الاصل الا فيما علم تحقق
المعاملة به يقينا وهو محل الاجماع مثال ذلك عقد البيع وحصول الاختلاف فيه فمن ظن عدم ظهور
معنى لغوي او عرفي للبيع اضطر الى الاقتصار على موضع الاجماع وهذا فقط قول جماعة بتخصيص
البيع شرعا بما كان مع الصيغة المخصوصة الجامعة لجميع الشرائط المختلف فيها ومن ظن ظهوره ولكن
زعم الاجماع على الشرائط للصيغة في تحقق البيع لزمه القول به ولكن يقتصر في الشرط على ما هو محل الاجماع
يعني ما ثبت الاجماع به وعلى اشتراطه وهذا مناط قول من يقول باشتراط الصيغة في تحقق البيع ولكن
توسع فيها ومن لم يظهر له ذلك الاجماع لم ولم يعثر على دليل اخر ايضا على الاشتراط توسع في تحقق البيع

يعلم:

لغة او عرفا والى هذا انظر من اكتفى بمطلق اللفظ او بالكتابة المعاطاة ايضا وهكذا غيره من العقود وذكرنا
تحصيل المناط والقاعدة الكلية لاستنباط الحق واستخراج الحكم في صيغ المعاملات وتحقيقها
اعلم ان العلم الذي هو الحجة في الشرعيات من غير احتياج الى دليل وبرهان هو العلم العادي وهو الذي
لم يلتفت اهل العرف ومعظم الناس الى احتمال خلافه ولم تعتبره في تطابقهم ولم يعتنوا به في مقاصدهم وبالجملة
ان لم يحتمل خلافه بحسب متعارف الناس وعاداتهم الا ما لم يحتمل خلافه اصلا ولم يجوز العقل خلافه او على خلافه
محالا عقليا وذلك لان مطلوب الشارع ومقصود الله سبحانه وتعالى من ارسال الرسل من العباد هو الاطاعة والتسليم
والانقياد والتجنب عن المخالفة والعصيان وهذه هي المناط في امتثال الاحكام والاستحقاق للاوامر والاجتناب
عن النواهي والثواب والعقاب والمدح والذم والحاصل ان مناط الامتثال للاوامر والانتهاء عن النواهي هو
الاطاعة والعصيان والمراد بهما ما يعد مرتكبه عند العقلاء واهل العرف مطيعا ممتثلا او عاصيا مخالفا
ومن البديهيات ان المناط في ذلك هو العلم العادي بمعنى انه اذا علم المرء بحيث اطاعة شيء او نهيه عن
شيء بالعلم العادي او كان بحيث لم يلتفت اهل العرف الى احتمال خلافه ويستبعدونه ويستهجنون محتمله يعد
مطيعا وتاركه عاصيا الا ترى ان السلطان اذا كتب فرمانا الى بعض عبيده وضم معه رسولا ثقة وامين
الورود بحسب العادة ايضا وان احتمل عقلا احتمالا بعيدا غير ملتفت اليه في المتعارف فترك العبد امتثاله
ولم يمتثل وكذا لو ارتكب عبدا ما يحكم اهل العرف والعادة ومتعارف الناس بعدم رضى مولاه به وقد
جرت عادتهم على تركه يذمونه ويحكمون باستحقاقه المؤاخذة وكذا ترى ان بناء الناس من بدو العالم الى
ذلك الزمان على اعتبار هذا ان اخذ الالفاظ والجريان على مراقبة نظم الناس وتعبدهم في المحاورات وبذلك
في الذي مع انه ليس الحاصل منه الا العلم العادي وايضا المستعمل فيه العلم عند الناس والمتبادر منه عند اطلاقهم
هو ذلك المعنى الذي ما يعتنى الى احتمال خلافه ولعدد نزعم خلافه عادة الناس ويستهجنون
من يلتفت اليه فيكون حقيقة فيه فيجب ارادة ذلك المعنى كلما استعمل والحاصل ان العلم والقطع في الاحكام
الشرعية هو العلم والقطع المتعارفين اطلاق اللفظ عليهما عند العرف فان كان طرفا الحكم متساويين
يسمى ترديدا او تشكيكا وان كان احد الطرفين اقوى ولكن لا بحيث يستهجن تجويز خلافه ولا يعتنى عندهم

الى خلافه ولا يلتفتون اليه في مقاصدهم كان ذلك ظنا وطرف خلافه وهما وان كان احدهما بحيث يستقبح
تجويز خلافه ولا يعتنى اليه عندهما ونحو ذلك كان هذا علما عقلا يسمونه علما عاديا وعليه بناؤهم في كل مقتضيات
والمحاورات ومن هذا القبيل العلم الحاصل من المتواتر غالبا ومن الاخبار المحفوفة بالقرائن الا ترى يجوزون
الجزء المعروف بالقرائن المفيدة للعلم بامثلة لا يأباه العقل عن خلافه ولكن لا يلتفت اليه اهل العرف والعادة

فائدة اعلم انه قد بينا في كتبنا الاصولية كشرح تجريد الاصول ومناهج الاحكام واساس الاحكام
ومفتاح الاحكام اصالة حجية الاخبار الآحاد المروية عن ائمتنا الاطهار المدونة والمعتبرة من كتب
علمائنا الاخيار بالطرق التي الهمني الله بها ببركة التوسل بالعترة الطيبة وخدمة الشريعة المقدسة
ونقلنا في بعض الفوائد الاخر عن در الايام في ذلك المرام وبيان هذا المطلب بتقريب اخر غير ما ذكرته
في سائر الكتب فاردت ان اورده في هذا الكتاب من غير تطويل واطناب بل اقتصر على الاكثر ماورد منه
في سائر الكتب من هذا الباب ليكون تذكرة لنفسي وذكرى لاولي الالباب وقد عقدت لذلك ثلاث فوائد
ثم اردفتها بفائدة اخرى ابين فيها ان العامل بتلك الاخبار الآحاد ناج البتة في يوم المعاد معذور عند
رب العباد وهذا المطلب وان كان نافعا في مسئلة الحجية وثابتا بعد ثبوت الحجية الا انه لما كان كاشفا
لطالبي النجاة وكان دليله اشد وضوحا ذكرته علاحدة ايضا ولنقدم امام المقصود مقدمات فنقول
الاولى حكم العقل بجواز كل من الفعل والترك في كل امر لا قبح فيه بحسب عقولنا قبل ورود الشرع به بديهي
اذ الفرض عدم حكم العقل بقبح في احد الطرفين وعدم علم الحكم من الشرع فيه ايضا فلا يكون منع عقلي ولا شرعي
في شيء من طرفيه وليس معنى الجواز العقلي الا ذلك بل حكم العقل بجوازه الشرعي ايضا اصالة الجواز
الشرعي فلا حرج من فعله ولا تركه ولا منع على احدهما وهذا كله لان العقل يحكم صريحا بان الشارع
لا يعاقب على فعله او تركه لم يبين عنه ولم يحكم فيه بقبح والعلم ايضا من الامور البديهية انا لو لم نعلم
بوجوب شيء او حرمته ولم نظنه ولم نعثر عليه دليل علمي ولا ظني ولا امارة تدل على الوجوب او الحرمة
يجوز لنا فعله وتركه ويمتنع من الشارع عقابنا على احدهما لانه مما يستقبحه العقل ويذم عليه العقلاء
سيما اذا احتمل في فعله الا احتمال الوجوب احتمال الحرمة ايضا او بالعكس وقد ثبت ذلك بالادلة القطعية

النقلية

النقلية ايضا من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع القطعي **الثانية** من البديهية عقلا وشرعا ان الاصل
كون شيء مناطا لنا وماخذا لاحكامنا الشرعية وكوننا مامورين باخذ الحكم منه من دون تجويزه مقيدا
للعلم او الظن او نحوهما العلم بالحجية ومناطيته او الظن بذلك وبالجملة لا معنى لكوننا مامورين بالعمل بشيء
معين في جميع الوقائع او دائما مخصوصا من غير جهة ومرجح عقلي او شرعي لتعيينه وهذا بديهي جدا **الثالثة**
اعلم انه كما ان طرق حصول العلم بالاحكام الشرعية محصورة في العقل والحس كالسماع من المعصوم و
العادة والخبر المتواتر والمحفوف بالقرينة او الاجماع القطعي كذلك طرق تحصيل الظن بالاحكام الشرعية
او الامارة التي احتمل كونها مناطا لتحصيلها التي امكن كونها مناطا واحتمل جعل الشارع اياها
ماخذا لنا في ذلك الزمان محصورة غالبا او ليس هو الا ظواهر الكتاب والاخبار والشهرة بين الاصحاب
والاجماعات المنقولة والاصل وعدم ظهور المخالف ونحو ذلك واما الظنون الحاصلة عن مظنة العلة والحكاية او
او الحمل على الافراد الاخر ونحوها فهي من باب استنباط العلة ومن شعب القياس الممنوع منه في مذهبنا
الرابعة الاحتياط وان امكن ان يكون مكلفا به مع بقاء التكاليف وسد باب العلم بها الا ان ما هو
مما امكن فيه الاحتياط بان يأتي بالجميع بين المحتملات او يكون فيه قدر مشترك يقيني واما ما ليس كذلك
كما دار الحكم فيه بين الوجوب والحرمة او الاستحباب والكراهة فالاحتياط فيه غير ممكن فما كان وجوبه
فيه منفي عقلا وشرعا بديهة وضرورة **الخامسة** اعلم ان مطلوبنا في تلك الفائدة بيان الدليل العلمي
على حجية تلك الاخبار واثبات كونها معلومة الحجية واما الظن بحجيتها وكونها مظنون الحجية
فهو امر في غاية الظهور كالنور على الطور لغير الادلة الظنية على وجوب العمل بها وحجيتها قائمة
والامارات المفيدة للظن عليه متراكمة فانه قد دلت الاخبار على حجيتها ووجوب العمل بمضمونها و
ما ادعوه الشهرة العظيمة عليها واستفاضت حكاية الاجماع فيها بل اشار في الكتاب الكريم بها اما
الاخبار فمنها مع ما رواه الشيخ في العدة عن مولانا الصادق عليه السلام المنجبرة بالشهرة
العظيمة والاجماعات المنقولة انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا
الى ما رووه عن علي عليه السلام تدل على وجوب الاتباع لكل ما روي عنهم اذا وجد الحكم فيه بل الاتباع لكل ما روي

عن علمائهم عند فقد ما روي عنهم ويدل الجزء الأخير على وجوب اتباع كل ما رويته الخاصة عن علي
بالطريق الأولى وإذا ضم معه الإجماع المركب يدل هذا الجزء على تمام المطلوب أيضا وكذا ما رواه
الصدوق في إكمال الدين والشيخ في كتاب الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والكشي في رجاله بالسند
الصحيح العالي قال سألت محمد بن عثمان العمري رضي الله تعالى عنه أن يوصل لي كتابا قد سألت
فيه عن مسائل أشكلت علي فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان صلوات الله عليه أما ما سألت
عنه أرشدك الله وثبتك إلى أن قال وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم
حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم والمتبادر منه الرجوع إلى رواياتهم كما إذا أمر بالرجوع في الدواء إلى الطبيب
أي إلى كتابه الذي فيه ذلك من الأخبار لا نفسه وأما الشهرة فلأن معظم أصحابنا صرحوا بحجية الآحاد
ومرادهم حجية كل خبر لم يدل على عدم حجيته دليل أي أصالة حجية الخبر كما يدل عليه نفي اشتراط بعض الشروط
كالعدد والبصر والدربة وغيرها في الحجية فهذا شاهد حجيته بالأصل وكذا استدلالهم على اشتراط بعض
الشروط من العدالة وغيرها ببعض الأدلة ونفيهم اشتراط ما لا يتم دليله مع أنه لولاه لكان مرادهم
أما حجية طائفة خاصة من الأخبار أو في الجملة ليس للاستدلال بعموم كثير من أدلتهم وعدم انطباقه
على الخاص وعدم تخصيص في عنوانهم وإن أخرجوا بعض الأخبار وبعد ذكر الشرائط بل لو كان مرادهم
ذلك الخصوصية لم يكن معنى لذكر بعض الشرائط كالثاني لما مر ولأنه لا يفيد شيئا في الأحكام ولا يتفرع
عليه حجية ما يتمسكون به من الآحاد في التوزيع وقد ادعى جماعة منهم العلامة الشهرة عليه أيضا بل ادعوا
الإجماع على أصالة حجية تلك الأخبار بعينها ما ثبت من أن السيد ومتابعيه أيضا يعملون بأخبارنا
غاية الأمر أنهم يدعون القطع بصحتها وأما الإجماع المنقول مستفيضا فالشيخ في العدة ادعى اعتبار
حجية تلك الأخبار والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة فإني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار
التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى أن واحدا منهم
إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان
راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم في

عهد

من عهد النبي ومن بعده من الأئمة ومن زمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية
من جهته فلولا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك ولأنكروه لأن إجماعهم فيه معصوم لا يجوز
عليه الغلط والسهو وقال بعض المتأخرين في فوائده المدونة ومن المعلوم لمن تتبع الأخبار ومن اطلع بحال
عمل أصحاب الأئمة بالأخبار أن مدارهم كان على العمل بمضمون أية حكاية أو رواية معتبرة وإن كانت متواترة
ولا محفوفة بأنها من الأئمة الطاهرة ويظهر دعوى الإجماع من المحقق أيضا ولا ينافي ذلك ما ذكره
السيد من دعوى الإجماع على عدم حجية الآحاد حيث قال في المسائل الموصليات إن أصحابنا كلهم سلفهم
وخلفهم متقدمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن العمل بالقياس في الشريعة ويعيبون
أشد عيب الذاهب إليهما والمتعلق في الشريعة بهما حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معروفا
منهم غير مشكوك فيه من أقوالهم وقال في المسألة التي أفردها في البحث عن العمل بخبر الواحد إنه تبين
في جواب المسائل التبانيات أن العلم الضروري حاصل لكل مخالف للإمامية أو موافق بأنهم لا يعملون
في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وأن ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به انتهى ووجه عدم التنافي أن محل
الدعويين مختلف فإن مراد السيد نفي حجية الخبر الواحد من حيث إنه خبر واحد أي حجية كل خبر
ومراد الشيخ حجية تلك الأخبار المروية بطرق أصحابنا المدونة في كتبهم التي صرح السيد في المسائل
التبانيات بأنها معلومة مقطوع على صحتها إما بالتواتر أو بأمارة وعلامة دلت على صحتها
وصدق رواتها وقال فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص
من طريق الآحاد فلا خلاف بينهما في حجية تلك الأخبار كما لا خلاف بينهما في حجية الخبر الواحد من
حيث هو كما صرح به المحقق في المعارج قال وذهب شيخنا أبو جعفر إلى العمل بخبر العدل من رواة أصحابنا
لكن لفظه وإن كان مطلقا فعند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة
ودونها الأصحاب لا أن كل خبر يرويه إمامي يجب العمل به انتهى ويكفي دليلا من الأدلة على شعور ادعاه
مثل ذينك الجليلين ضرورة الشيعة وعلم كل موافق ومخالف على أمرين متناقضين وأما ظاهر الكتاب
قوله سبحانه إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا فإنه يدل بمفهوم الوصف على حجية خبر كل من

مسقه

لم يعمل نسقه وهذا المفهوم وان لم يكن حجة عندنا الا انه لا شك في كونه مفيدا للظن اذا عرفت تلك
المقدمات فاعلم ان كلا منها امارة في جواز العمل في الاخبار التي المدونة في كتب اصحابنا الا ما اخرجه
الدليل واباحة او في وجوبه وحجيتها وعلى التقديرين فالكلام اما في الخبر في الجملة وبعبارة اخرى
الخبر المطلق منها او في جميع تلك الاخبار الا ما اخرجه الدليل وبعبارة اخرى في مطلق هذه الاخبار
فههنا اربع مقامات الاول في اثبات جواز العمل في الجملة اي بقول المجمل من غير تفصيل لما يجوز
العمل به انه الجميع او البعض والدليل عليه من وجوه ثلثة احدها مما لا شك فيه ولا شبهة نعني به ان
لا حق بتلك الاخبار والعمل بها اولى وهذا امر من الامور وواقعة من الوقائع فلا يخلو اما يكون لنا
في هذه الواقعة المعينة حكما ثابتا من الشارع يجب علينا امتثاله ولا يجوز لنا تركه كما هو مقتضى
قول من يقول بان لنا في كل واقعة حكما ومقتضى قول من يقول بان لنا في كل واقعة حكما ومقتضى قول
قول من يقول ببقاء التكاليف ام لا بل لا حكم في هذه الواقعة لنا وهي في حقنا مسكوت عنها مهملة فان
كان الثاني فيجوز لنا العمل قطعا كما يجوز تركه بحكم ما مر في المقدمة الاولى وان كان الاول فيجب علينا
تحصيل العلم بها من الادلة الاربعة المفيدة للعلم به كما هو مقتضى الانصاف ام لا فان سلمت فقد
ثبت المطلوب وان لم تسلم فلا شك انه لا دليل قطعيا على حرمة العمل بها بل لا ظن وجوده مع ما ثبت
في المقدمة الخامسة من ضرورية الظن بحجيتها الا انه يكون باب العلم مجملا الباقي في هذه الواقعة اي العمل
بالاخبار او بعيدا انسداد باب العلم بالحكم فيها وبقاء التكليف بها فلا مناص لنا من العمل في هذه الواقعة
بشيء آخر غير العلم فنقول ليس هو الا الاحتياط بحكم ادلة المقدمة الرابعة الا ان الحكم فيها بين الوجوب و
الحرمة بالاجماع الا انه فيها اما مطلق الظن كما يقتضيه قول القائلين بالظن من ان بعد سد باب العلم وبقاء
التكليف يجب العمل بالظن او ظن مخصوص او امارة خاصة يثبت خصوصيتها او التخيير او الاصل ليس
الا اذ لا يوجد شيء آخر يمكن استنباط حكم هذه الواقعة او يستند اليه منها وعلى جميع التقادير
الثلث جواز العمل بالاخبار اما على التخيير او العمل بالاصل في هذه الواقعة فظاهر واما على العمل بالظن
مطلقا او الظنون الخاصة فبحكم المقدمة الخامسة اما الظن المطلق فظاهر واما الخاص فلانه ليس

ظن خاص

ظن خاص يصلح لاستنباط حكم الخبر عنه الا الاخبار او لا شبهة انه لا اجماع المنقول ومقتضى الكلام غير الخبر
بل ولا الكتاب لان اية النبأ بدل عليها بمفهوم الوصف الذي هو مفيد للظن ولذا اختلفوا في حجيته
فان قلت ادعى السيد الاجماع على عدم حجيته قلنا مع انه ليس الا على نفي حجية الخبر الواحد من حيث انه
امر واحد اي مطلق الخبر لا الخبر المطلق كما هو مقصودنا ان غاية الامر معارضة مع الاجماعات
المنقولة على الحجية فيتعارضان ولا يحصل الظن بواسطة الاجماع المنقول في البدعة وبرجع الاسابو طرف
الظن فان قيل الايات الناهية عن العمل بما ليس بعلم وبالظن بدل على حرمة العمل بالاخبار والكتاب معلوم
الحجية فيكون حكم الخبر معلوما فان وهو حرمة العمل قلنا لا دلالة لشيء من الايات على ذلك اصلا لان ما يتوهم
دلالته منحصر في قوله سبحانه لا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله عز شانه
وما يتبع اكثرهم الا الظن وقوله عز جاره وان الظن لا يغني من الحق شيئا والاية الاولى خطاب الى
النبي ص ولا دخل لها بنا سيما مع تفاوت حالنا فان باب العلم له ص بالوحي والالهام في الاحكام مفتوح
ولنا مسدود مع ان المعلوم حجية لنا من الكتاب ما كان خطابا اوليا يشملنا ايضا والثانية لا يدل
على الحرمة الا باعتبار نعتها المذمة والمذمة انما رتبت على عدم اتباعهم غير الظن لا على اتباعهم الظن
ولذا الثالثة والرابعة لا يدل الا على ان الظن غير مغن عن الحق ولا دلالة له على حرمة العمل فان قولك
الهدية لا يسقط الدين لا يدل على حرمة الهدية نعم لو كنا في مقام الاستدلال بالخبر او الظن لرده الاية
بان الظن لا يغني من الحق واما مطلوبنا فهو جواز الاخذ بالخبر والعمل بما يفيد هذا مع انه لو سلمنا دلالة
الايات الثلث على الحرمة لدلت على حرمة اتباع الظن وهو الحالة النفسانية المسماة برجحان احد الطرفين
وحرمة اتباعه لا يدل على حرمة اتباع الخبر الذي هو دليل اصلا وشتان ما بينهما الا ترى انه يصح ان
يقال لا يجوز للقاضي اتباع ظنه في المرافعات ويجب عليه العمل بقول الشاهد فان الظن امر والخبر امر نعم قد
يحصل منه الظن وحينئذ يكون هو سبب الحصول نعم لو كان نهى عن اتباع مطلق ما يفيد الظن او كل ما يفيد
لجاز ان يقال بشموله للخبر ولكن النهي انما هو عن اتباع الظن فيمكن ان يكون اتباع بعض ما يفيده حجة
لخصوصية او خصوصية بانضمام افادة الظن اي يتبع الامران فيمكن ان لا يجوز اتباع الظن ويجوز اتباع

القول او اتباع الظن والقول معا لا من حيث انه الجزم ظن من حيث انه خبر مثلا او غيره وظن معا فان دليل
الكتاب وان لم يدل الا على حرمة العمل بالخبر الا ان الاخبار الدالة على العمل بما ليس بعلم يدل على حرمة العمل بالخبر
وهو وان لم يثبت حجيتها بعد الا انه يكفي حصول الاستدلال بها قطعا بان يقال لو جاز العمل بالخبر لجاز العمل
بهذه الاخبار ولو جاز العمل بها لجاز العمل وكل ما كان كذلك فهو باطل فلما نظر فاقلناه في نفي حجية مطلق الظن
قلنا اولا ان هذا انما يتم لو كان المراد هنا حجية الخبر جواز العمل بالخبر وليس كذلك بل المراد جواز العمل بالخبر
في الجملة ولا شك انه لا يلزم من جواز العمل بالخبر في الجملة جواز العمل بهذه الاخبار المانعة وثانيا انا سلمنا
المراد اثبات جواز العمل بالخبر ولكن المراد العمل بالخبر لم يكن مانع من العمل به ومن الموانع المعارض فهو كذلك
امتناع العمل بالمتعارضين وامتناع ترجيح احدهما والمانع للعمل بهذه الاخبار موجود وهو الاخبار
المتقدمة والادلة الدالة على حجية الخبر سيما مع انها اخص مطلقا من الاخبار المانعة وهو الاصل بالعام
في مورد الخاص اجماعا وقطعا ولم نجز احد حجيته فان قيل لعل ذلك الشي الاخر الذي يمنع في تعيين حكم
الخبر هو جانب الاحتياط في مدلوله فان كان مدلوله موافقا للاحتياط يجوز الاخذ او يجب وما كان
فما لم يجب نجز وما كان نسبة مدلوله وخلافه الى الاحتياط متساوية تخير فيه قلنا من البديهيات
بطلان الترجيح بلا مرجح والتعيين بلا معين فيبطل احتمال وجوب الاخذ بالاحتياط دون غيره على هذا
نقول لا شك في ان من يعمل بالخبر لا يمنع من الاحتياط فان ورد خبر ان الشي الفلاني طاهر لا يمنع من الاجتناب
عنه وانما يمنع من رد الخبر والحكم بان هذا الشي نجس او الحكم بفساد البيع الذي ورد عليه انه لا يرفعه
المتبايعين وغير ذلك فالمراد من رد الخبر المخالف مدلوله للاحتياط ان كان محض الاجتناب عن مدلوله فهو
غير رد الخبر وان اريد الحكم بان الاحتياط في مدلوله فهو رد الخبر وهو ايضا خلاف الاحتياط لاحتمال وجوب
قبوله ترجيح لاحد الامرين او الوجهين بلا مرجح فانه اذا ورد ان الثوب الملاقي للفارة طاهر فلا يجب الاحد
من القائلين بحجية الخبر بعد عدم جواز نزعه عند الصلاة احتياطا ولكن ليس الكلام فيه بل يقول هل الذي
لا يعمل به هو حكم بنجاسته او يقول لم يثبت نجاسته او يقول طاهر واي منها كان يكون خلاف الاحتياط
لاحتمال وجوب قبول الخبر واحتمال وجوب رده وكل من الامور الثلثة خلاف لاحدهما وكذا اذا اقلع

احد مثل ذلك

مثل ذلك الثوب فهل يقال بوجوب الاعادة ام لا بل وان كل خلاف الاحتياط **الثاني** انه لا يخلوا
ما لم يصدر من الشارع حكم في خصوص العمل بالاخبار او صدر فعلى الاول فجواز العمل بها ظاهر وعلى الثاني
كما هو الظاهر المتيقن للاطباق على ان العمل بالاخبار حكما غير او دلالة الاخبار المتواترة عليه فاما ان لا يكون
هذا الحكم باقيا لنا او يكون باقيا فعلى الاول لا يكون لنا فيه حكم قلنا ان يعمل ما نشاء ايضا وان كان الحكم
وهو اما وجوب العمل بها او حرمته او جوازه باقيا لنا فاما ان يكون الحكم احد الاحكام لا على التعيين او يكون
حكما معينا فعلى الاول يكون الحكم التخيير وجواز العمل عليه ظاهر وان كان حكما معينا فاما لم نعينه لنا
ولم يجعل لنا سبيلا على التعيين او عين وجعل لنا سبيلا اليه والاول يبطل كونه تكليفا على الا بطال فان قيل انما
هو اذا كان الحكم الوجوب او الحرمة واما جواز فليس تكليفا قلنا ان كان الحكم الجواز فيثبت المط فان قلت
يلزم التكليف على الابطال اذا لم يعلم الاحتياط قلنا هو منها غير ممكن ورود الامر بين الوجوب والتحريم
سيما الا دلكان نقول العمل يوجب ترك الاحتياط اولا فان لم يجز فهو السبيل المعين وباقي ضاده وان جاز
نقول فاطم من لم يرد الاحتياط وعلى الثاني فالمعين بالكسر اما هو العقل او غيره العقل الاول باطل لانه ليس
بمعلوم تعيين الثاني وغير العقل الذي يمكن تعيين حكم الخبرية ويصلح معينا له منحصر بالاصل والاحتياط والخلاف
والاحتياط والثلثة الاول مثبتة لجواز العمل او وجوبه والرابع غير ممكن كما مر فان قيل العمل المعين هو الاحتياط
في المدلول والمورد فيجب الاخذ بكل خبر كان مدلوله موافقا للاحتياط ويحرم الاخذ بما لا يكون كذلك قلنا
لا يثبت لك دعواك في التعيين فلعلها لا يحرم الاخذ بما لا يكون كذلك نعم يثبت فان اريدت بتعيين حرمة الاخذ
والعمل بما لا يكون موافقا للاحتياط فان كان ذلك بلا معين فهو تحكم محض وان كان لاجل معين فاتبع
وما هو واما مجرد الاحتمال فلا يكفي في التعيين ولا يحتمل وجوب الاخذ ايضا فلا يمكن ان يكون الاحتياط هو
المعين مع انه يتعارض الاحتياط حينئذ لو حكم بوجوب ترك الاحتياط اذ يمكن ان يكون قبول الخبر فيما
كان مورده خلاف الاحتياط والحكم بمقتضى الخبر واجبا بل يقول ليس مورد من الموارد التي يختلف الاحتياط
فيها مدلول الخبر الا وقد يحصل التعارض في الاحتياط كما اذا ورد ان الشي الفلاني طاهر ثم ورد عليه
البيع الا في ثوبا وصلى فيه فان حكمت بفساد المبايعة والصلوة للاحتياط في المدلول خالفت الاحتياط

وان حكمت بحجية بعض الخبر المحتمل لانه يشمل ذلك على الكلام ولا يجوز الاحتياط في كل مورد فهو مما لا يقبل
المنع فلا يمكن ان يكون الحكم فيه الاحتياط مطلقا والدليل الثالث انه لو لم يكن لنا في الخبر حكما ثابتا يجب على العامل
به كما وان كان يجب علينا تبيين ماخذه وتحصيل التبين في ذلك الحكم ولا شك في انسداد باب العلم فالمتبع
فيه ينحصر طريق تبيينه بالخبر او الظن او التخيير او الاصل او الاحتياط ولا غير غير ممكن لانه مردد بين الوجوب
والحرمة والتوافي يثبت المطلوب فالعمل بالاحتياط ونحو لها جابر فقطعا **الدليل الرابع** انا لو لم نقل بقيام الدليل
القطعي على وجوب العمل بالخبر ولا الدليل الظني فلا بد ببديهيات الواضحة انه لا دليل علميا او ظنيا على حرمته
بحكم ما مر في اخر المقدمة لانه لا يمنع كونه حراما علينا فيكون جائزا وهو المطلوب المقام الثاني في اثبات
جواز العمل بكل خبر من الاخبار التي لم يعلم بطلانها ولم يقم دليل علمي او ظني على عدم حجيته والحاصل كل
خبر غير مظنون البطلان والدليل عليه هو الدليلان المتقدمان في اثبات جواز العمل بالخبر في الجملة
بعينها وتقريب الثاني منهما واضح وتقريب الاول انه يجب في كل خبر خبر من تلك الاخبار يعني انه لا شك
في ان العمل بذلك الخبر او رده واقعة من الوقائع وامر من الامور فما يكون لنا فيه حكما ثابتا من الشارع
اولا فعلى الثاني يثبت المطلوب كما مر وعلى الاول يجب علينا تحصيل حكمه وباب العلم به منسد كما هو المفروض
عند الخصم فلا بد من العمل بشيء اخر غير العلم في استخراج حكم العمل بهذا الخبر وعدمه وليس هو الا الظن
المطلق او الخاص او الامارة المخصوصة وليس شيء من هذه الامور دالا على عدم حجيته وحرمة العمل به لانه
المفروض ولا يمكن العمل بالاحتياط كما مر فيبقى العمل بالتخيير او الاصل وهو يرجع الجواز ويعمل بالادلة القطعية
الدالة على حجية كل الاخبار المتقدمة والاتية ومقتضاها جواز العمل به ولو فرض عدم دليل ظني على حجيته
ايضا وليس على حرمة العمل به ايضا فيكون المرجع الاصل او التخيير بعد حجيته كما مر في المقدمات فان قيل
يعمل بالاخبار الناهية عن العمل بغير العلم قلنا قد عرفت جوابه فان قيل يدل اية النبأ على رد خبر
الفاسق ومقتضاها عدم حجية الخبر الذي يحتمل فيه ان يكون راويه فاسقا واقعا او شرعا اي بواسطة
الاصل قلنا لا دلالة لها اصلا كما يأتي في بعض الفوائد الاتية ان شاء الله تعالى **المقام الثالث** في اثبات
حجية الخبر المطلق اي الخبر في الجملة على الوجه الاول لا يبقى فيه المنصف التام شك وريبة والمتعسف المكابر

لا يجديه

لا يجديه النفع بل وحجيته لنا على ذلك المطلب الواضح السبيل وجوه من الادلة **الدليل الاول** انه قد
ثبت لدى العقل بالعادة السابقة ان مجرى عادة الله سبحانه وحجج الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين في
بيان تكليف العباد وشرح الاحكام لهم على طريقة متعارفهم ومعتادهم وانه كلما جرت عليهم عادة الناس
في الاطاعة والعصيان وتعليم مقاصدهم وبناءهم فهو مبني على الاطاعة والعصيان في احكام الله سبحانه
لئلا يشكون منهم في استخراج المعاني لالفاظ مسلك المتعارف في المحاورات وبعد عثوره على صياد ربما
الجملة الحجة لما هو العلم العادي اي ما علم اعتباره في عادة الناس ومما جرت عليه عادة الناس من
من بدو العالم الى هذا الزمان ان كل مطاع في قوم له احكام بالنسبة اليهم بل كل شخص له اشتغال وامور مع
جماعة لا يطلب منهم في كل واقعة وانفعال العلم بل بناؤهم على قبول اخبار الثقات سيما مع انضمام بعض القرائن
المؤدية للظن سيما اذا انتشرت الاحكام وتشعبت وتعددت المحكومون انتشر اولا هؤلاء السلاطين والامراء
والحكام ينفذون الرسل الى البلاد ويكتبون المكاتيب التي هي افيد اخبار كتبية الى الناس ويريدون العمل
بها وباخبار الرسل ويخبرون الناس بارسال شخص واحد لاحضاره ويريدون اجابته ولو لم يقبل يستحق
العتاب بمجرد الواحد ولا يعرض ما يفيد ظن التزوير او الفحص عن تحصيل العلم مع امكانه ويعد مخالفا عرفا
مطيعا وان رده عاصيا مخالفا وهؤلاء التجار بناؤهم وعادتهم في المعاشرات والمعاملات
على الاخبار القولية والكتبية وهكذا الاصدقاء والاحباب بل على ذلك جرت عادة اهل كل علم وعمل
هذه كتب الفقهاء مشحونة بالاخبار عما استنبط واحدة بواسطة الامارات او التجارب وكذلك ذلك
كتب الاطباء مملوة من الاخبار عن الطبايع والتجربيات وكذلك كتب اللغة مشتملة على الاخبار عن
الاوضاع اللغوية وكذا كتب علوم الادب متضمنة للاخبار عن القواعد الادبية وبالجملة هذه طريقة
مستمرة وعادة مستقرة بين الناس عليها بناء الاطاعة والعصيان بحيث يعيبها كل احد المنظر الى
انه لو جاء ثقة العبد من مولاه بامر امره به لم يلتفت اليه ولم ينهض امتثالا او لتحصيل العلم
بذم العقلاء ويحكمون باستحقاقه العتاب سيما اذا انضم مع خبر ثقة اخر او كتاب من المولى بل
يعلم قطعا ان جميع الانبياء المبعوثين على العباد كانوا جارين على ذلك المنوال فانا نرى ان امهم برسالة

المخبرين الثقات وكذا اوصيائهم كما جرت عليه عادة الحكام وولاة الاحكام وليست عادتهم في ذلك بادون
من عادتهم في استخراج المعاني من الالفاظ باصل الحقيقة واصل عدم القرينة وعدم النقل ونحو ذلك بل ليس
علمنا بجريان عادتهم على ذلك بادون من علمنا بما علمنا من كثير من البلاد النائية والقرون الخالية ومن
كوننا مكلفين باحكام غير ما علم من ضروري الشريعة بل الاشكال في مقابلة البديهة فان قيل نعم نسلم ذلك
ولكن المعلوم لنا من عادة الناس وطريقتهم عملهم مطلقا او في غير امور الاحكام وتقيد الحكومتين بالظن
مطلقا لا خصوص الخبر وبالجملة فنعلم ان بناء الناس في الاطاعة والعصيان والاوامر والنواهي لا يختص با
بالمعلومات القطعية بل يعملون بالظنون القوية اما مطلقا او مع انسداد باب العلم او تعسر العلم قلنا مع ان
المشاهد من احوالهم والمعاين من عاداتهم هو الرجوع الى الاخبار القولية والكتبية انه لو سلمنا ذلك فيثبت
المطلوب ايضا اما اولا فلان مقصودنا كما ياتي ايضا هو الاخبار المفيدة للظن لا الاخبر وان لم يفد الظن
فنقول حجية الظن يثبت حجية الخبر الظني ايضا واما ثانيا فلان كل من يقول بحجية الظن يقول بحجية الخبر
المفيد للظن ايضا ولا عكس فنقول فيلزم حجية الظن يثبت حجية الخبر المفيد للظن واما ثالثا فلان حجية
الظن يستلزم حجية الخبر لما عرفت من كونه من الظنون الحجة وحصول الظن بحجيته **الدليل الثاني** تقرير
المعصوم المعلوم لنا بضميمة الحدس والوجدان فانا نعلم قطعا ان جميع المكلفين من الرجال والنسوان
والصبيان في اوائل البلوغ سيما بعد انتشار الاسلام في البلاد النائية والقرى والبوادي حتى بلاد العجم
والترك كانوا يعملون في احكامهم ومسائل حلالهم وحرامهم باخبار الثقات ورواياتهم وكتبهم ورسائلهم
ومكاتيبهم فالصبيان كانوا يقبلون اخبار ابائهم والنسوان اقوال رجالهم والعوام روايات علمائهم وان
كانوا يتفحصون عن احوالهم ونعلم قطعا انهم لم يكونوا مقتصرين على المعلومات فان طرق المعلومة للاكثرها
للاكثر في الاكثر قطعا منتفية فان الشيء يعلم اما بالعقل او العادة او الحس او الاجماع او الخبر المتواتر
او المحفوف بالقرينة ولا سبيل للاولين الى الاحكام الالهية والاداب الشرعية غالبا والثالث غير ميسر
الا للمكلفين من المتشرف بشرف السماع من الحجج المعصومين والرابع لم يكن متحققا في مسائل كثيرة مع ان
العلم به للنسوان في البيوت واهل القرى والبوادي والبلاد البعيدة سيما في زمن الائمة الذي

ايضا

لم ينتشر بينها علماء الشيعة وكانت بينها مانع التقية منتف بل متعذر وكذا الاخيرين وطلبهن في الاحكام
في الاغلب باعث ظن في تلك الازمان سوى الاخبار القولية او الكتبية وكانوا يعملون بها ويعلم ائمتهم
ذلك ويقررونهم عليه بل يعلم المتتبع انهم يرغبونهم عليه ويامرونهم واحتمال ان يكون عملهم بها لاجل حصول
العلم بها باعتبار عدم الالتفات الى احتمال الخلاف انما يمكن في حق قليل من عوام العرب الفطنين ولكنه
معلوم الانتفاء في حق الاكثر سيما مع وجود الاختلافات الكثيرة في الاخبار **الدليل الثالث** الاجماع القطعي
فانه حجية تلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل بها مما لا ينبغي محلا للنزاع بل هو صار ضروري المذهب
والدين وليس علمنا بوجوب العمل بتلك الاخبار في الجملة اضعف من علمنا بكوننا مكلفين كيف ونعلم قطعا
انه لو تركت الاحاديث راسا خرب الدين والمذهب والتارك لها ثابتا اخذ ويعاقب ويبطل احكام
شرع الرسول ويمحو الدين غير ما اتى به كما صرح به شيخنا الاقدم الشيخ المفيد ناقلا عن بعض مشايخه
وطريق علمنا بذلك طريق علمنا ببقاء التكاليف والخروج من الدين والعدول من سيرة العلماء الربانيين
بقبح البدعة ونقيضه انا نرى اصحاب ائمتنا ومن بعدهم من علمائنا المتقدمين ومن بعدهم الى المتاخرين
دون رواة الاخبار وحكاة الاثار من عهد اول الحجج الى زماننا هذا يعملون بالاخبار الاحاد من تلك الاخبار
المدونة في كتب الاصحاب ويجعلونها ادلة للاحكام الشرعية من الموجودين في زمان المعصوم واللاحقين
لهم في زمان الغيبتين الى زماننا هذا حتى ان قدماء الاصحاب وحدثيهم اذا طولبوا بصحة ما افتوا به عولوا
على تلك الاخبار المنقولة في اصولهم المعتمدة ويسلم لهم خصمهم وكذا نرى انه وقع الاختلاف بينهم بحسب
اختلاف الاحاديث وهذا شاهد صدق على ان عملهم كان بتلك الاخبار ونرى شدة الاهتمام بحفظ
الاحاديث وتدوينها حتى سطروا الاساطير وملاوا الطوامير ودونوا فيها كتبا واصولا واستعملوا
في تنقيحها ابوابا وفصولا وقل من مشاهير اصحاب الائمة وعددهم من لم يكن له اصل او كتاب جمع فيه
احاديث الاطهار حتى ان اربعمائة من اصحاب الصادق جمعوا اربع مائة اصل اشتهر ذكرها
في الاقطار ولم يوجد من علماء الامة وفحولهم من لم يصرف برهة من عمره في تاليف جمع فيها متفرقات
الاخبار ونقلها وابتداء اسعيهم في نشره وترويجه اذ ما سمع احد منهم حديثا الا اسمعه غيره ونقله لمن وراه

او كانت قرائنه او امارة حيث ان اكثرها وصلت الينا مع بعد العهد وطول الزمان وتوفر الدواعي على الاخفاء
والكتمان وصرفوا عمرهم في تصحيحها من حيث اللفظ تارة ومن حيث المعنى اخرى حتى وضعوا كتابا في بيان
معاني الاخبار ووضعوا مؤلفات في ترجيح احاديث الائمة الاطهار ومن حيث الاسناد ثالثة حتى
اجتهدوا في ضبط اسانيدها وتجسسوا عن حالات رواتها وتعداد العدد من المجروح والثقة من الضعيف
وصنفوا كتبا في فنون مختصرة ومطولة في بيان احوال الرجال وصفاتهم واين ما وجدنا كتاب
فقه او رسالة منه تشتمل على مسئلة من الفروع من الصدر الاول الى هذا الزمان الا وقد استدل
فيه بخبر او اخبار وما رأينا مصنفا من مصنفات علماء الاحكام من اول الامر الى يومنا هذا الا مشتمل
فيه بهذه الروايات ولم يختص ذلك بوقت دون وقت ولم ينحصر في زمان دون زمان ولم يقتصر والي
في ذلك على باب مخصوص من ابواب الفقه ولا مسئلة من مسائله ولا يتوهم من المانعين من العمل بالاحاد
كالسيد ومن تبعه انهم لا يعملون بها فان منعهم انما هو من العمل بالاحاد حيث هي احاد اي اذا لم ينضم
معها قرينة ويدعون ان اكثر اخبارنا محفوفة مع قرائن مفيدة للعلم الا ترى كتبهم مشحونة بالاستدلال
بالاخبار نعم ما ندعون من العمل بالاخبار الغير محفوفة لا بتلك الاخبار المدونة في كتب اصحابنا بل يعملون
بها ويدعون صحتها قائلين بكونها مقطوعة الا ترى انه اذا قال السيد في جواب المسائل التبانيات
ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها
رواتها وصحتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من
طرق الاحاديث انتهى وبالجملة ليس غرضنا اثبات حجية الاحاد بل حجية هذه الاخبار المودعة
في المعتبرة من كتب اصحابنا الواصلة الينا بطريق الاحاد وليس من علمائنا من منع العمل بها بل هم مع
كثرتهم وانتشارهم بين قائل بوجوب العمل بها لاجل كونها مقطوعة الصحة وقائل بوجوبه لافادتها
الظن وقائل بوجوبه تعبدا فيكون حجية تلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل بها اجماعيا ويكشف
الثقاة عن ذلك ادعاء كثير من اجلة اصحابنا الاجماع عليه من المتقدمين والمتاخرين منهم الشيخ
الطوسي والمحقق والعلامة وشيخنا البهائي وقال بعض الاجلة بعد ذكر امارات وشواهد

على العمل

على العمل بالاحاد فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم والاجماع منهم
على الجواز لابد لعلة الاجماع وتقرير المعصوم انتهى فمن ملاحظة تلك الامور يحصل العلم باتفاقهم على
العمل بتلك الاخبار في الجملة واتفاقهم كاشف عن قول الحجة فيكون الخبر الواحد حجة في الجملة فظهر في زمان
الغيبة لغيره المتمكن من تحصيل العلم فان الثابت من الاجماع فانه لو كان الاتفاق من علماء عصر واحد
المجتمعين على حالة واحدة لا يمكن التخصيص بذلك الزمان وهذه الحالة ولكنا نعلم من زمان العصر
المعصوم الى زماننا هذا ابدا عاملين دهرا بعد دهر وجيلا بعد جيل وطبقة بعد طبقة من غير تخصيص
بزمان او حالة بل يمكن ادعاء الضرورة على ذلك لا يقال ان السيد ومتابعيه نقلوا على بطلان الاخبار لاجل انعقاد
القرائن البيان على الوجوب لحجيتها لو وجدت لم القرينة قلنا اولا انا لا نحتاج في اثبات الاجماع الى موافقة
السيد ومتابعيه بل العلم بالاجماع حاصل من غير جهته ويقع قطع النظر عنه لانقطاع عصرهم حكم الحدس به
لولاهم انضم وثانيا انا نقطع على قطعيا انه لم ينضم الى تلك الاخبار في عصر السيد وموافقيه قرائن مفيدة للعلم
القطعي بحجية تلك الاخبار لعلمنا انها في زمن المعصوم بعينه بل المراد ما يحصل به الاطمئنان النفسي من القرائن
التي توجد لنا بعينه انضم وجود الخبر في اصل معتبر وكونه رواية من العدول الثقات الموافقة لما اجمع
من الاصحاب الى غير ذلك بل يمكن ان يكون المراد بالصحة التي صرح السيد بان هذه الاخبار مقطوعة على
صحتها هو ذلك المعنى وقد صرح بذلك بعض مشايخنا المحققين فالذي رسالته في الاجتهاد والاخبار بعد
نقل عبارات السيد المتقدمة الظاهر من فحوى الكتاب وامثاله عند السيد من جملة تلك الامارات بل لانا مل فيه
كما لا يخفى على المطلع المتأمل كلاما في كونها ظنية انتهى وثانيا ان كلما ذكرناه وقد ذكره مطوله بتفصيل انضم
قرائن منضمة مع تلك الاخبار موجبة للقطع بحجيتها ولو في الجملة فانا قد ذكرنا ان تلك مقصودنا ليس حجية
الخبر الواحد من حيث هو خبر واحد بل الغرض حجية تلك الاخبار التي في كتبنا المعتبرة **الدليل الرابع**
الاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع بحجية الاخبار الاحاد بل المتواتر معنى وبيان ذلك انه قد وردت
اخبار كثيرة من الصحاح وغيرها دالة على وجوب العمل بالاخبار المروية عن ائمتنا الاخيار وانضمت
معها قرائن مفيدة للعلم بحجية مضامينها وهي كثيرة جدا ولكثرة منها واضحة الدلالة وفي دلالة بعضها تامل ويمكن

نوع من المناقشة لان من ضم بعضها مع بعض يحصل القطع بالجملة اما الاخبار فكثيرة الاول والثاني رواية
العدة والنوع الرابع المتقدمين في المقدمة الخامسة الثالث الحديث المدعى تواتره بين الفريقين
وهو قوله من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله يوم القيمة فقيها عالما ولا شك ان الحفظ عليهم بدون
حجية لا فائدة فيه الرابع صحيحة البختري عن الصادق ع ان العلماء ورثة الانبياء وذلك انهم لم يورثوا دينارا
ولا درهما وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا الخامس رواية
بريد بن عبد الملك قال تزاوروا فان في زيارتكم احياء لقلوبكم وذكرا لاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على
بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم السادس
صحيحة معاذ الهراء قال قلت لابي عبد الله ع اني اجلس في المسجد فيأتيني الرجل فاذا عرفت انه يخالفكم اخبرته
بقول غيركم وان كان ممن لا ادري اخبرته بقولكم وقول غيركم فيختار لنفسه وان كان ممن يقول بقولكم اخبرته بقولكم
فقال رحمك الله هكذا فاصنع فقرره ع على فتواه بالاخبار مع علمه بعمل المخبرين بقوله مع كونه
احد السابع رواية معلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن
اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله حيث امر بالاخذ بقول الاول مع المخالف
ومعلوم ان الاخذ به بدونه اولى وايضا امر بالاخذ بما يبلغ عن الحي ويستفاد من ذلك الجزم بان الاخذ
بالاخبار كان مسلما بين الاصحاب وان لم يعلموا الحكم عند الاختلاف الثامن مرسلة الكافي
عن الصادق ع في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم من
شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم
وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم فيعيه اولئك ويضيعه
هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون ومدح هؤلاء العاملين
بهذه الاخبار المنقولة بوسائط هذه الاشخاص الغير العاملين علما منهما دال على حجيتها التاسع
ما رواه في الخصال عن الباقر ع قال والله لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما
طلعت عليه الشمس حتى تغرب العاشر ما روي في الجامع عن الباقر ع انه قال حديث واحد تاخذه

من صادق

من صادق خير لك من الدنيا والاخرة والصادق في الرواية واللغة من لم يملك الصدق او من لم يظهر منه
خلافه او كان نادرا الحادي عشر ما رواه الصدوق عن النبي ص قال انا النبي ص المؤمن وحده
حجة الثاني عشر ما رواه الكشي في الاختيار السند بالصحيح انه ورد توقيع بعض من الهند على
القسم بن العلاء وفيه انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وهو دال على وجوب
العمل بكل ما يرويه الفقهاء ورواة الاحاديث الثقات لانه جعلهم حكاما على الناس وحجة عليهم
ورواياتهم منهم اعم من ان يكون بالواسطة او بدونها ثقة كانت الواسطة ام لا الثالث عشر ما رواه
الشيخ في كتاب الغيبة بسنده عال صحيح عن ابي جعفر الشافي في بني فضال انه قال خذوا بما رووا وذروا
ما راوا دل بالاجماع المركب على وجوب الاخذ بقول الامامي الثقة وانه اولى اما عطيا الرابع عشر
ما رواه الامام في تفسيره عن ابائه عليهم السلام انه قال ان اعظم من المتمسك به الذي بالقران قال هو الذي
اخذ القران وتأويله عنا اهل البيت من وسائطنا السفراء عنا الى شيعتنا الخامس عشر ما روي
في الروايات الكثيرة من الصحاح وغيرها من قولهم ما خالف اخبارهم فخذوه وقولهم خذوا بما خالف القوم
السادس عشر ما روي في الروايات الكثيرة ايضا من قولهم خذوا بما اشتهر بين اصحابك فانه اذا وجب
الاخذ بما خالف العامة او ما اشتهر بين اصحابك مع وجود المعارض فيجب الاخذ به مع عدمه بطريق اولى وانما
ضم هذا الاجماع المركب بدل على حجية الاخبار السابع عشر قولهم في روايات متكثرة صحيحة وغيرها بايهما
اخذت من باب التسليم وسعك الثامن عشر ما رواه الكشي مسندا عن مسلم بن ابي حية قال كنت عند ابي
عبد الله ع في خدمته فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت احب ان تزودني فقال ائت ابان بن تغلب فانه
قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني حيث باخذ مسلم عن ابان وامره بالرواية ولا شك
انها ليست الا للعمل ثم التشكيك في دلالة بعض تلك الاخبار المتضمنة للعمل باحاديثهم واحاديثنا وما جاء
حديث من اولكم باعتبار احتمال ما كان مسموعا به عنهم ليس بصحيح لان المراد بهذه الالفاظ في الحديث
المشهور البينهم المروي عنهم لا المطرح لكونه منهم لان الحديث على ما عرفوه جميعا هو ما يحكي قول المعصوم
او فعله او تقريره وذلك صادق على كل ما روي عنهم ولو بوسائط ومعنى حدث على فلان اي اخبر عنه

وحديث الشخص ما يحكي عنه وايضا اطلاق هذه الالفاظ على ما يرد به عنهم شايع بل الغالب المتبادر من هذه الالفاظ
مجرد الانتساب كحديث الشخص حقيقة بما يرد به عنه وعدم صحة السلب يؤكده وقد اطلق في الاحاديث
المتكثرة على ما يشتمل لكونه منهم ايضا في مقبولة ابن حنظلة ينظرا وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما
حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث وفي رواية زرارة ياتي عنكم الحديثان والخبران متضادان فبايهما
الى ان قال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فان مع العلم بصدور الحديث لا معنى لاعتبار
الاصدق وفي صحيحة هشام ما جاءكم عنا يوافق كتاب الله فانا قلناه وما جاءكم يخالف كتاب الله
فلم نقله مع ان في التوقيع لا عذر لاحد ان يرد حديثنا بحجتي عليكم وارجعوا اليهم ومن ابي يحفظ للامور بقي
بالرجوع اليهم ان الاحاديث التي يرونها مقطوعة ولو علم انها حاجة لهم الى رواة الاحاديث
اصلا ولذا ما في صحيحة البزنطي من قوله في الاخذ بشيء منها ان الظن من النفس بعد ان علم احد بشيء من الاحاديث
عن العلماء غاية الامر ان العلماء علموا بصحة الحديث اما الاخذون ممن ان يحصل لهم ذلك العلم وقوله في رواية
ابن عبد الملك واما بحثا لكم نعم دليل على ان المراد اذ ليس ما يقطع بكونه من الامام اذ حصول النجاة من
الاخذ بالمتعارفا يقيض وفي مرفوعة الكناني تصريح بعدم القطعية اذ نفيهم لان المدح للذين اخذوا من
من هذه الوسائط لا الذين اخذوا الحديث من المعصوم واما القرائن المنضمة فيها فغير محصورة جدا
الاول الروايات الامرة باخذ الاحكام من روايات اشخاص معينة نحو احمد بن ادريس ومحمد بن
مسلم وابان بن تغلب وزرارة ومحمد بن عثمان العمري وابي بصير الاسدي رضي الله عنهم وغيرهم
والثانية الروايات الغير المحصورة الواردة في الترغيب على الرواية والحث عليها من الصحاح والموثقات
والحسان وغيرها والثالثة الروايات المتواترة الامرة بحفظ الرواية وابلاغها والرابعة الروايات
الواردة في كيفية الرواية من النقل بالمعنى والاسناد الى صاحبها والخامس الروايات المقبولة المتواترة
معنى في كيفية الجمع بين الاخبار المختلفة والسادس الروايات المستفيضة المتضمنة لان من سمع شيئا
من الثواب فعمل به كان له اجره والسابع الروايات المشهورة القائلة بانه قد كثرت على الكذابة وانه قد كذب
على رسول الله صم وما تواتر عن اهل البيت من انا اهل البيت الصادقون ممن كذاب يكذب علينا فانتم

لا حجية الاخبار لما كان الكذب عليهم وجه الثامنة الروايات الواردة في انا اعرفنا اصحابنا الرجال
على قدر روايتهم عنا التاسع الاحاديث الواردة في الامر بحفظ كتب الاحاديث وكتابتها ونشرها
وثبتها الاخبار بهذه لفظا بين الشيعة لا يليق حمله على احصانها وجمعها في كتاب العاشر
استقلال اصحابنا قديما وحديثا بهذه الاخبار المروية في كتب اصحابنا الحادي عشر كونه الاختلاف بين
العلماء بحسب اختلاف الاخبار مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم وفي وقوع التطليقات
الثلث بلفظ واحد وتحقق الكر وفي استيناف الماء لمسح الراس وفي انقضاء هذه النفاس وفي ولاية
الاب على الكبير الرشيد وغير ذلك الثاني عشر اهتمام العلماء في جمعها وتدوينها على ما مضى بيانه
الثالث عشر سعيهم واجتهادهم في ضبط الرواة والاسناد وبيان كيفية احوال الرجال وتعديلهم
وجرحهم حتى وضعوا لبيان احوالهم علما وصنفوا فيه كتبا الرابع عشر جدهم في تبيين معاني
الاخبار وتفاسيرها حتى ان اصحاب المعقولات يقولون بظواهرها وارباب المنقولات اولوها بباطنها
الخامس عشر ارسال الرسول والولي ارسال الكتب الى النقباء والعشاير والاحتجاجات المذكورة اظاهر ارادة الرسل
الاسناد الى رجاله السادس عشر عمل الصحابة والتابعين المذكور في السير والتواريخ وكتب الاحاديث
باخبار احاد في موارد متكثرة السابع عشر عمل اصحاب الائمة عليهم السلام الشريفة التي هي ابعد حاله
كثيرة وان كان يحفظ الامام وقد بلغت حد الكثرة ما يحصل به العلم الثامن عشر قول الرسول صلعم والائمة
في موارد كثيرة فليبلغ الشاهد الغائب ولولا حجية خبر الشاهد لم يترتب فائدة على تبليغه التاسع
عشر ما يعلم قطعا من عمل الرعية في زمن الائمة في تلك المدة الطويلة سيما في البلاد البعيدة بالاخبار
المروية العشرون الاجماعات المنقولة كما مر الحادي والعشرون ظاهر الاية الشريفة فانه وان دل عليه
بمفهوم الوصف ولكنه يصلح مؤيدا وقرينة وكذا ظاهر قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة وقوله ان الذين
والذين يكتمون ما انزلناه الثاني والعشرون ملاحظة العرف والعادة كما مر الى غير ذلك من القرائن
المنضمة الى ان يعثر عليها المتتبع وقد ذكرنا بعضا اخر ايضا في كتاب اساس الاحكام وفي المهذبات
ان كلا من راجع وجدانه يعلم ان تلك الاخبار الواردة في العمل بالروايات المتضادة ببعض الادلة

في موارد مختلفة المؤيدة بعمل الاصحاب من العلماء المؤيدة بقبول جمهور الفقهاء المؤكدة بسعيهم في العمل
بمضمونها ومعناها واجتهادهم في الاخذ بمنطوقها وفحواها المعتضدة بسائر ما ذكرنا من القرائن المتكثرة
والامارات والشواهد المتعددة ليست خالية عن الصدق كلها والواقعية ولا عارية عن الصواب ونفس
الامرية **المقام الرابع** اثبات حجية كل خبر حصل الظن بصدقه اما من جهة الراوي او من جهة امر خارجي
لانا لو كان دليل على عدم حجيته والدليل عليه مضافا الى ان ما يدل على حجية كل خبر مظنون الصدق لم يدل على
حجية دليل اخر اذ على ذلك جرت طريقة عادة الناس وعلى ذلك انعقد الاجماع اذ القدماء منا يعملون
بالخبر الصحيح والصحيح عندهم ما اقترن بقرينة مفيدة للظن بصدقه والمتأخرون المزعون للاحاديث
الى الاقسام الاربعة نوعوها الى ما يتميز المفيد للظن عن غيره ولذا ترى يعملون بالضعيف المظنون
صدقه بلحاظ ما يحيا بشهرة او الاخبار المحفوفة بالقرائن وقرائنها وارده على الاخبار المظنون
الصدق ايضا فقد ثبت مما ذكر حجية الخبر الغير المعلوم صدقه في الجملة وان حكم الشارع بحجية وصار حكمه
الطاهر بها فنقول ان الذي حكم الشارع بحجيته ووجوب العمل به اما مطلق الاخبار المروية عنهم او نوع
خاص منها فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثاني فتلك الخصوصية ليست من الامور الراجعة الى متنها
او سندها ولا من الامور الخارجية التي لا مدخلية لها في مظنة صدق الخبر لعدم مدخلية تلك
الخصوصيات في حكم الشارع بالحجية وعدم تفطنا واجماعا قطعيا بسيطا ومركبا بل هذه الخصوصيات
مما لا يصلح لكونها مناطا لحكم الشارع بل الادلة القطعية المتقدمة على حجية الخبر في الجملة ينفي مدخلية
هذه الخصوصيات الا انها على حجية القائل الخالي من هذه الخصوصيات دخيلا في الحجية كما يظهر
بعد عرضها مثلا ان قلت انه يمكن ان يكون ذلك النوع الخاص هو الخبر المفيد اي الموافق للاصل او انما
قلنا اي المخالف لم يعول النظر الى ان طريقة العرف والعادة هو الاقتصار على احد القسمين او احد الطرفين
الذي ثبت تعليمه بالاجماع اقتصر على واحد منهما او الاخبار المحفوفة او قرائنها كانت خاصة باحدهما
ولكنا ان قلنا ان الخبر الموافق للاحتياط او المخالف هو لم يرد بالعمل هذا امر بديهي في كفاية
الدلالة فان كانت الحجية من الاخبار نوعا خاصا لكون خصوصية راجعة الى ما يتعلق بصدق الخبر

من الامور

من الامور المتعلقة بالاسناد والقرائن الخارجية لا يمكن ان يكون تلك الخصوصية العلم بصدق الخبر
لان المفروض كلامنا فيه والثانية حجية وحكم الشارع بقبوله في الجملة هو الخبر الغير المتواتر ولا
المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بالصدق ولا خصوصية العلم بحجيته لان هذه الخصوصية لا تختص
بالخبر بل مقتضى انتفاء التكليف بدون العلم بحجية كل ما علم حجيته مع ان اصحابنا من هذه الجهة
للخبر بيان خطأ ووقع الاجماع على حجيته وتواترت الاخبار عليها وجرت العادة بينهما فان قيل لعله لاجل
تحقق الخبر المعلوم حجيته وكذا حكم الامام بحجيته قلنا نعلم ان الاخبار في نفسها مع قطع النظر عن جهة
العلم بالحجية وخصوصية حجيته واجب القبول ولا لم يقرر الامام بوجوب الردع عليه عما علم وبطلان
مطابقتها للواقع ولا لزم سد باب ارشاد الامام لمن عمل خلاف الواقع لانه مكلف بمقتضى علم حين
العمل قطعا وايضا معنى الحكم بالحجية ليس الا حكم الامام بوجوب الاخذ به فلو لم يمكن مطابقتها للواقع مع
قطع النظر عن جهة العلم به لزم اغراؤه بالجهل فيعلم انه مطابق للواقع مع قطع النظر عن العلم به والحق
انه ان كان حكم المعصوم الثابت بالاجماع والاخبار المحفوفة وطريق العلم لاجل ان كل ما علم حجيته فهو
حجة فلا يختص ذلك بالخبر وان كان لاجل دخول مطلق حجيته وكشف لكثير من الاخبار المرضي بالجملة فذلك
بوجه حجيته في الواقع ايضا فان حصرنا الخصوصية بالظن بالصدق فكل خبر مظنون الصدق يكون حجة فان
قيل لعل تلك الخصوصية الظن بالصدق بطريق خاص قلنا اولا انه خلاف مقتضى ادلة حجية الخبر في
الجملة اذ لا خصوصية من خصوصيات الظن فرضت ترى اهميته لادلة عنها وثانيا انه خلاف الاجماع
اذ ترى الكل عاملين بظن خاص فان القائل بالصحيح مثلا يعمل بالموثق او الحسن ومثل مراسيل
ابن ابي عمير واخبار من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه من لا يروي الا عن ثقة والمجبورة بالشهرة
وغير ذلك وثالثا انا لو سلمنا احتمال ذلك ولكن يوجب الاخبار المتقدمة الدالة على حجية الخبر كل نوع
من انواع الاخبار المظنونة بالصدق التي يحتمل ان يكون ذلك النوع مناط الحجية ككون ثقة الراوي
وصحة الرواية والانجبار بالشهرة وغير ذلك فهذه الاخبار تثبت حجية كل خبر مظنون الصدق
على ان الخصوصية التي يحتمل ان يكون لها مدخلية في ذلك وقال بعضهم هو عدالة الراوي او وثاقته

وليس بعد بالاعتبار دلالة اية النبأ على اعتبارها وسنبين ان شاء الله في بعض الفوائد لا انه عدم
دلالة الاية المذكورة على اعتبارها اصلا فان قيل لعل تلك الخصوصية موافقة مدلوله للاحتياط قلنا لا نعرف
انه لا يحتمل مدخلية تلك الخصوصية سلمنا ولكن نقول ان الاخبار الدالة على حجية الخبر موافقة للاحتياط لما
عرفت في المقامين الاولين من ثبوت جواز العمل بالخبر قطعا فالامر فيه داير بين الوجوب والجواز
فالاحتياط يكون في العمل به **المقام الخامس** في بيان اصالة حجية الاخبار المروية عن ائمتنا الا ما
اخرجه الدليل وفائدة ذلك المقام بعد المقام السابق انا اثبتنا في كتبنا الاصولية ان جميع الاخبار
المروية في كتب الاحاديث معتبرة مظنونة الصدق فيظهر في مثل الخبر الضعيف او الموجود في بعض الكتب
الغير الثابت اعتبارها المنجبر مدلوله بالشهرة المحققة او المحكية او بالاجماع المنقول او باشتماله على رواية
ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك مما ثبت الاجماع على عدم حجيته ويمكن الخدش
في حصول الظن بصدقه فانه يطلب حجيته من ذلك المقام والدليل على ذلك الاصل هو الاخبار المتقدمة
الدالة على حجية الاخبار مطلقا كلا او بعضا فانها مظنونة الصدق نحوا كليا او بعضا بوجوه مختلفة من
الوجود في الكتب المعتبرة والتصحيح ووثاقة الراوي والانجبار بالشهرة المحققة وبالاجماعات المنقولة
وبتعاضد بعضها مع بعض وغير ذلك فيثبت منها عموما او اطلاقا حجية جميع الاخبار التي جاءت عن ائمتنا
ودونت عنهم عليهم السلام خرج منها ما خرج بالدليل وهو منها ما لم يكن مظنون الصدق ولا موافقا لا يحتمل
مثل احد الامور المذكورة يبقى الباقي وهو المطلوب **عائدة** اعلم انه لو قطعنا النظر عن ثبوت حجية الاخبار
الاحاد واغمضنا عنه ومع انه يجب قبولها كلا وعدمه في تركها نقول ان العامل بها معذور عند الله
سبحانه والحاصل ان من قطع النظر عن الزام الخصم على العمل بها ويحصل النجاة والخلاص من الله بواسطة
التكاليف والاحكام نقول انه يحصل بالعمل بهذه الاخبار المروية والعامل بها والاخذ عنه لو ليقا ناج
معذور ولو لم نقل بوجوب الاخذ بها ايضا كما ان العامل بالاحتياط في الاحكام معذور ناج عند الكل
وان لم يكن واجبا والدليل على ذلك وجهان **الاول** انه لا يخلو اما لا يكون للمكلف حكم باقيا غير
المعلومات او لنا تكليف اخر غيرها **فعلى الاول** يجوز لنا العمل بالخبر والاخذ عنه لانه لعدم حكم من الشارع

لنا في موارد

لنا في موارد عديدة لانه ليمكن نجعل ما يجعل فيها لا يكون عليها عقاب بل الظاهر كونه مستحسنا لانه احد طرق متابعة
السبيل والوحي وان كان تكليفات باقية ولم يجمع منها العذر في تركها فلا بد من العمل بشيء في فهم تلك
التكليفات واستخراجها وتعيينها او من البديهيات انه اذا امر شخص واحد لغيره احكاما وكان باب العلم بها
مسدودا عليها فلا بد له ان يطلب تعيينها بعين ويجعل له ماخذا لبعضها ويعين له فيتبعها فنقول ما يمكن ان يكون
ماخذا للاحكام الغير المعلومة والمتتبع فيها ينحصر بامور خاصة هي الاخبار ومطلق الظن والظنون
المخصوصة غير الخبر والاحتياط والتخيير بمعنى ان له ان يختار كل حكم يريد في الوقايع الغير المعلوم
حكمها والاصل اي اصل الجواز والاباحة لعين لا غير قطعا ولم يقل احد ممن قال بوجود حكم غير المعلوم
انه ينحصر بالاباحة ومنه يعلم انه ليس منحصرا في الخبر ايضا بل بالاحتياط والظنون المخصوصة التي غير
الظن الخبري اذ كل من قال بوجود غير المعلومات لم يحصر الاحكام عند فوت هذه الامور ولم يقل احد
منهم بان الحكم منحصر بمقتضى احد تلك الامور فانحصر المتبع في الاخبار او مطلق الظن فان كان الاول
ثبت المطلوب وكذا ان كان الثاني فان المطلوب الخبر المظنون صدقه ويتفرع على كل من قال ابتغاء
احكام غير المعلومات نقول اما بحجية الاخبار او مطلق الظن وايهما قبلنا كان ثبت المطلوب
بعد فرض بقاء التكاليف وو احكام غير المعلومات وحصر الماخذ للامور الستة المذكورة ان ايا منها
كان يثبت المطلوب اما الخبر والظن المطلق فظاهر كما مر واما الظنون المخصوصة غير الخبر فليست
هي ويصح ان يكون ماخذ الاحكام الا الشهرة او الاجماع المنقول وهما يدلان على حجية الخبر ايضا وان
كان احد الثلثة الاخيرة فنثبت منه جواز العمل بالخبر ايضا اما الاحتياط فلانه قد عرفت في بعض
المقامات العايدة السابقة قطعية جواز العمل بالخبر واما التخيير والاصل فلان احدهما اذا كان
الماخذ للاحكام في الوقايع فيكون ماخذا في هذه الواقعة ايضا اي في ورود الخبر والعمل به وتركه فيه
بخلاف الترجيح بلا مرجح فيكون له اختيار العمل به ويكون الاصل اباحة العمل به فان ثبت العمل
بالاصل او التخيير او الاحتياط او الشهرة او الاجماع المنقول في العمل بالخبر انما يجوز لو لم يعارضه
احد هذه الامور في مورده وعدم كلا معارضته حينئذ في العمل بالخبر فاذا كان الخبر موافقا للشهرة

في الحكم او الاجماع المنقول او الاحتياط اللازم او التخيير او الاصل فيه ولكن كيف يعمل باحد هذه الامور في نفس
العمل بالخبر مع معارضة مثله في مورده وعدم لزوم قلنا كما ان الاصل او التخيير او الاحتياط او غيرهما في المورد
والمدلول لا يعارض مثله في نفس الخبر فكذلك العكس ايضا اي العمل بالاصل او الاحتياط مثلا في المورد والمدلول
لا يعارض مثله في نفس العمل بالخبر فانه لا ينافي العمل به في نفس الخبر لا ينافي ايضا في مدلوله في ترجيح الاخير ترجيح
بلا مرجح فلا ينافي العمل بهذه الامور في كل مورد يخالف الخبر وحينئذ نقول انه في كل مورد يحتاج فيه الى
الاخبار مع هذه الامور يجوز العمل بالخبر قطعا ويكون العامل به ناجيا وفي كل مورد يخالف احد هذه الامور
فلا يظهر ينافي العلم فيه بواحد من هذه الامور المعارض المذكور مثلا ان يرد خبر صحيح في حكم يخالف
المشهور فان اخذنا بالشهرة في الحكم تركنا الشهرة في وجوب العمل بالخبر الصحيح وان اخذناه في نفس الخبر
تركنا في الحكم وهكذا الاحتياط واخواته فنقول واما لا حكم ولا تكليف لنا باقيا في مثل تلك الموارد او يكون
باقيا نعلم الاول فلا حرف العمل بالخبر اصلا وعلى الثاني فلا يمكن ان يكون ماخذه غير الظن المطلق
او الخبر للانحصار فيترجح فايهما كان ثبت المطلوب فان قيل لعل المتبع هو ظواهر الكتاب قلنا نفرض
فيما لا حكم فيهما فنقول لنا حكم فيه ام لا الى اخر ما ذكر   انه اذا كان لنا تكاليف غير
المعلومة وكانت باقية لنا غير مسموع عندنا في تركها ما لم يظهر من الشارع لنا فيها ماخذا ومنبعا
ولم يامرنا بعد ما ناخذ فيها او يظهر لنا فيها منبعا وامرنا باخذ احكامنا منه الاول باطل قطعا
بانه لو سئلنا الامام ان باب العلم في هذه التكليفات والاحكام الواجبة علينا امتثالها منسد فمن
اي شيء نفهمها وناخذها وما منبعنا فيها لا يقول ادري ولا يرد لا يجب عليك فهمها والعمل بها
وما امرتك باتباع شيء فيها فقل يجب بان المتبع الامر الفلاني ويجب عليك الاخذ والفهم منه
فان قلت نعم لو كان الامام موجودا او سئلت عنه لاجاب بتعيين متبع ولكن الكلام في هذه الازمنة
الذي ليس فيه مسئول فلا منبع معنا قلنا ما نفعل مع تلك الاحكام الباقية فان اعمل بالاحتياط
لا يعني انه منبعه بل المراد بعلم المتبع ما العمل عليه قلنا ان قلت انه واجب فهو المتبع وان قلت
انه ليس بواجب ويجوز تركه قلت انا اتركه فهل يسقط عني الاحكام المذكورة ام لا فان قلت نعم فهو

خلاف

خلاف المفروض وان قلت لا لما حلفني بالاتيان بها وما الواجب علي فان قلت لا يجب عليك شيء بل يثبت خلاف
المفروض وان قلت يجب عليك الاحتياط عينت بالمتبع وان قلت يجب عليك الاحتياط من باب الملازمة فيكون
ايضا ماخوذا بالجملة الحكم ببقاء التكاليف لنا غير المعلوم وعدم وجوب اخذنا اياها من ماخذ فمع الاشتغال
لا معنى لسقوط التكاليف بل هو خلاف فيجب علينا اخذها من منبع وماخذ لا محالة ولا اخذ من منبع
غير معين غير ممكن فيجب علينا تعيين ذلك المتبع والماخذ لا محالة وما يمكن ان يكون منبعا وماخذا للاحكام
الفرعية الغير المعلومة في هذا الزمان منحصر بامور محصورة كما مر في العايدة السابقة وفي هذه العايدة في
امور خاصة هي الاخبار او الظن مطلقا او ظنون مخصوصة غير الاخبار او الاحتياط او التخيير او الاصل
فيجب علينا تعيين المتبع من بين هذه الامور لا محالة وباب العلم بتعيينه منسد ولا لكانت التكاليف
معلومة فنقول ايضا لا بد وان يكون باحد تلك الامور اذ ليس شيء اخر يدل على تعيين المتبع ونتكفل بيانه
ويمكن استنباط التعيين منه وكل منها كان المناط في تعيين المتبع يثبت منه جواز العمل بالخبر اما
الخبر فظاهر او الظن المطلق فلما عرفت من مظنونية حجية الاخبار وكذا الشهرة والاجماع المنقول واما
الاحتياط فلما عرفت من ان جواز العمل بالاخبار يقيني فيكون الاحتياط في العمل به مع انه لو كان
الاحتياط هو ماخذ التعيين يجب الاخذ بالجميع واما ان كان التخيير او الاصل فيثبت ايضا جواز العمل
بالخبر واما الاحتياط في الاحكام فلا يفيد في الاحتياط في تعيين المتبع فان قيل فلعل الكتاب هو
المتبع في تعيين المتبع قلنا لا يمكن فهمه منه ولا امكان للامر بسهولة **عايدة** قد اشتهر احتجاج الاصوليين
والفقهاء باية النبأ في موارد عديدة وهي قوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما
بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين واستدلالهم بها تارة لحجية خبر العادل في الرواية
او الشهادة او الاخبار مطلقا اما بمفهوم الوصف او بمفهوم الشرط وقد بينا الحال في ذلك في كتبنا
الاصولية وذكرنا ان مفهومها الشرطي قيد الذي مقتضاه عدم التبين في خبر الفاسق ان لم يجئ الفاسق
بنبأ وان جاء العادل او ابني ذلك من قبول خبر العادل او مفهوم الوصف وان كان دالا ولكنه ليس
بحجة عند المحققين واخرى لعدم قبول خبر الفاسق وما بمنزلة الفسق لنقل الخبر من الروايات والشهادات

وسائر الاخبار يقولون ان الآية تدل على وجوب التبين عند مجيء الفاسق بالنبأ فلا يكون مقبولا وقد
يستدلون به على رد خبر مجهول الحال من الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام ايضا اذ ليس في الاستدلال
بها على المطلبين اي ما نفيه الفسق عن قبول مطلق الخبر وعدم حجية خبر مجهول الحال بل الفاسق من
الاخبار المروية لنا نظرا اما الاول فلان مدلول الآية الشريفة ليس الا وجوب التبين عند مجيء الفاسق بالنبأ
ومعنى التبين هو طلب ظهور الحال فالمعنى انه ان جاءكم فاسق بنبأ فتفحصوا عن حقيقة الحال واطلبوا ظهور
حقيقته واما ان هذا الطلب والتفحص لماذا خيفتكم وما اللازم عليكم فلا يظهر من الحكم من الآية وترجيحه
ان هذا الطلب والتفحص فلا يخلو الحال من خمسة اما يظهر كذب النبأ او يظن او يتساوى الامران او لا يظهر
الحقيقة او يظن الصدق او يعلم ولا شك في وجوب الرد في الاول ووجوب القبول في الاخير لا بمعنى انه يظهر
من الآية بل الحكمان معلومان من الخارج بالاجماع وغيره واما الوظيفة في الصور الثلث الاخر فلا
يستفاد من الآية اصلا كلا ولا انها علية لوجه من الوجوه فلا يثبت منها شيء بل غاية ما يستفاد عدم
جواز قبول خبر الفاسق بلا روية وطلب بيان واما بعد الروية وطلب الحال فلا يعلم الحكم منها وقد
يتوهم استفادة الحكم من التعليل بقوله سبحانه ان تصيبوا قوما بجهالة من جهة انه ليس كل انباء وخبر
مما يجري به العمل لا سيما انما يكون في مقام ينفي الاجابة على قوم والاعانة عليهم وهذا لا يكون الا في نادر من
الوقائع المماثلة لمورد نزول الآية الكريمة مع انه مع عدم ظهور الحال لا تحصل الندامة واما الثاني فلما
ذكرناه فان من البديهيات ان الامر بشيء وطلبه انما يكون مع امكانه واحتمال حصوله وهنا يعلم ان الامر بالتبين
وطلب ظهور حقيقة الحال انما يكون اذا امكن الظهور واحتمل حصوله وحيث انا نحن وامثالنا علمنا عدم
امكانه فلا يكون التبين مأمورا به فاذا جاء فاسق بنبأ لم يمكن طلب ظهور حقيقة الحال فيه لا يجب فيه
التبين ضرورة واما انه يجب القبول بعد ذلك او الرد فكلا فلا دلالة للآية عليه اصلا ولا شك ان هذه الاخبار
التي في ايدينا اليوم مما لا يمكن ظهور الحال لنا فيها ولا سبيل لنا الى طلب ظهوره فيها اصلا فلا يجب
التبين فيها فيكون هذه الاخبار خارجة عن مورد الآية الكريمة ولا يقال ان الظهور العلمي وان لم يكن
ممكنا فيها ولكن يمكن ظهور الحال ظنا بملاحظة حال الرواة او بتساويه او لا صحا او حال القاريء فان

قلنا

قلنا البيان والظهور حقيقتان في العلم لانه البيان والوضوح واما الظن فليس بيانا وظهورا وقيام الظن
مقام العلم هنا غير معلوم لعدم الدليل عليه ولا شاهد والاصل يقتضي العدم اجمعت الخاصة والعامة
على نفوذ اقرار كل عاقل على نفسه بل هو ضروري في جميع الاديان والملل ودلت الاخبار عليه المستفيضة
الواردة في موارد خاصة صريحة للاقارير وصدور الحكم بتنصيفها ودر في الحديث النبوي انه
صلى الله عليه واله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقد يستدل ايضا بقوله تعالى قولوا الحق ولو على انفسكم وبقوله سبحانه
كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم وفي ذلك انه لا اخبار بين على الالزام كل احد بمقتضى
اقراره على نفسه نظرا الى ضعف الثلاثة الاول وعدم كاشفيته في المقام ولكن الظاهر ان الاول يكفي الاجماع والضرورة
لا يفيد في كل مقام يقع فيه الخلاف في ان مثل ذلك الاقرار هل هو الصريح ام لا وكذا الثاني لكون الاخبار
واردة في موارد خاصة كالاقرار بالولد والنسب وكون الغناء مصدقا على النفس ويكون ذلك فلا
بد من تتبع غيرها من مواضع الاختلاف فيبقى ما يؤسس به الاصل ويستخرج منه الفروع في المقامات
المختلفة في الثالث وهو النبوي ولا يضر ضعف سنده لكونه متلقى بالقبول ومشهورا في كتب الخاصة والعامة
محتجا اهله باسناده الى الفقهاء كلا به يفي الحجة العامة ومعنى الاقرار والاثبات يعني اثبات العقلاء
شيئا على انفسهم جائز والمراد بالجواز النفوذ لا بلا حرج في فعله او المباح انه لا يختص ذلك بالعقلاء بل
مما كان على النفس بل يعم فيما كان لها انفع بل المعنى انه يثبت على انفسهم باثباتهم ولا يشترط ان يكون ذلك
بالمنطوق بل بالمدلول المطابقي بل كلما يكون في العرف انه اقرار واثبات ويختص نفوذه بما كان على النفس فلا
ينفذ ما كان للنفس او على الغير ولا خفاء في شيء من ذلك ولا اشكال وانما الخفاء في مواضع احدها
فيما كان المقر به امرا واحدا لا يتعلق في نفسه الا بشخصين فانه به احد حقا وثابتا بينهما فيما كان للمقر به لوازم بعضها
متعلق بالمقر وبعضها بشخص آخر لغيرها لنقرنا انها فيما كان هي تحقق المقر به وثبوته متوقفا على تعلق حكم لشخص
آخر فانك ترى الفقهاء يحكمون في الاول بثبوت ذلك الشيء الواحد بحق المقر دون الآخر وبثبوت
ما يتعلق بالمقر من اللوازم دون غيرها وثبوت المقر به دون ما يتوقف عليه كما يجعلنا ادعاء
شخص زوجية امرأة وكل ذلك من المشكلات وقفي بين وجه الاشكال في هذه المواضع وحل التحقيق

في المقام في ثلثه مقامات المقام الاول في بيان وجه الاشكال في هذه المواضع وتبيين ذلك ببيان امور الاول
ان الاثبات والاقرار على النفس اما في حق الغير محضا كما كان يقول ان زيدا سرق مال عمرو او في حق نفسه كما كان يقول
هذا ليس مالي وعلي درهم في سبيل الله او يكون في حقه وحق الغير وحكم الاولين واضح واما الثالث
فعلى قسمين لانه اما يكون اقرارا بامر كلي من امرين يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بقرينة احدهما للنفس والاخر
للاخر كقوله بعت انا دشتي بكذا تمام الامر ويكون اقرارا بامر واحد لا يمكن تحققه الا بين اثنين فيكون ان اخرى
يكون اعترافا بامرين يمتنع انفكاك احدهما عن الاخر كان يقر بيعا بعته او مصالحة او مواجرة او زوجية او يطلق
او يقر باخوته لهذا او اختيها له او ببنوته لعمرو وابوته له ونحو ذلك مما كان من الاول فالحكم فيه واضح فينفذ
في حق نفسه لا في حق الاخر وما كان من الثاني فيشكل الحكم بنفوذ الاقرار فيه لا يمكن الحكم به الا في حق المقر لا
في حق الغير اما في حق الغير فظاهر واما في حقه فلعدم امكان تحققه بدون الثبوت في حق الغير وبعبارة
اخرى اما يحكم بنفوذه في حقهما فيلزم نفوذ الاقرار في حق الغير وهو باطل شرعا او بنفوذه في حقه خاصة دون
حق الاخر وهو باطل عقلا لاستلزامه انفكاك ممتنع الانفكاك عن الشيء مع انه لو حكم بعدم النفوذ اصلا يكون
مخالفة فيه لعموم النبوي اذ الثابت منه نفوذ الاقرار في حق النفس فهذا اقرار شيء واحد في حق النفس
والغير فلا يتحمل التجزي بل ليس ذلك متبادرا من الاقرار على النفس وقد ابى في دفعه انه لا يحكم احد بثبوت هذا
اصلا لا في حقه ولا في حق الغير فلا نقبل له تحقق البيع او الزوجية او الاخوة ولم يحقق الشراء او الزوجية
الى زوجته او الاجنبية ولكن لكل من هذه الامور اثار او لوازم واحكام خاصة بكل من الاثنين فيحكم
بثبوت الاثار المختصة بالمقر خاصة فهذا مراد من قال انما الثبوت في حق المقر دون الطرف الاخر وهذا محل
الاشكال كما ياتي الثاني في نفوذ الاقرار القائل على نفسه بعدم معارضته لاقرار قائل اخر على نفسه
فلو عارضه لم يعمل شيء منهما لعدم امكان نفوذ الاقرارين للتعارض ولا احدهما للزوم الترجيح بلا
بلا مرجح وذلك كما اذا قال احد اني سرقت درهم زيد والاخر اني سرقته اذا لم يكن هناك الا درهم
واحد ومسائل اقرار من هذا القبيل لو قال احد انا تزوجت هذه المرأة او الاخر انا زوجها انا سمعنا
لوازم الاقرار من ثبوت المهر وغيره لعدم امكان ثبوت مهرين لو ادعى هذا انا ابو هذا الصغير والاخر

انا ابوه

انا ابوه بالنسبة الى النفقة الواجبة ومن هذا القبيل لو اقر زيد باشتغال ذمته لعمرو بمبلغ وانكره عمرو فان
الظاهر انه اعتراف في حق نفسه فلا يمكن ان يسقط الاقرار اذ مع انكار المقر له يثبت اشتغال ذمته بل يكون
ليس لعمرو مطالبته وهذا الاشكال مشكل لان الاول كما يثبت الاشتغال يثبت الثاني عدم الاشتغال
فترجيح الاول ولا كذا في الثاني بعدم المطالبة لا وجه له والحاصل ان الاشتغال بحق الغير امر لا يمكن تحققه
الا بعد تحقق الطرفين وتحققه انما هو اذا لم يصادفه انكار الطرف الاخر الذي هو اعتراف يحق ويلزمه الحكم
بعدم ثبوت الاشتغال لعدم الدليل عليه وانه الاشتغال يستلزم وجوب الاداء وهو يتوقف على جواز
الاخذ والمطالبة واذا انتفى ذلك يلزم وجود الشيء بدون وجود ما يتوقف عليه وهو محال ولذا لو قال
احد لزيد اعطيت عمروا درهما فقال لعمرو لا تاخذه فبعد ذلك تناقضا الثالث الاقرار على النفس الحقيقي
يكون تارة بالشيء نفسه وحكمه واضح واخرى يكون بما يتضمنه تضمنا شيئيا لان المقر به الضمني اما يكون مما
يمكن تحققه في الخارج بدون الجزء الاخر وما يقوم مقامه ولو قام بعده او ليس كذلك فالاول نحو فلان زوج
موزونة دينارا والثاني نحو فلان ابن فلان من علم من الخارج او باعتراف المقر له ليس عليه خصوص الحيثية الظاهر
نعم الاول يحكم بنفوذه في مدلوله التضمني الذي هو دين بحصته لانه يصدق انه اقر به وعلى الثاني يلزم
الاقرار ولا يثبت في مطلق الحيثية لانه يستلزمه وهو ايضا على قسمين لان لزوم المدلول الالتزامي اما يكون
في مورد المدلولية من غير تلازم بين الامرين وانما يمكن تحقق اللازم بدون الملزوم او يكون لاجل التلازم
بين المدلولين فالاول كقوله رددت عليك الدراهم في جواب من ادعى عليه دراهم فانه يستلزم الاقرار بالتحقق
لوازم الوجدان كان هو من الاول يثبت الاقرار باللازم لانه ليس تابعا وان كان من الثاني فالاقرار انما
يكون بلزومه وحينئذ يكون ثبوت الاقرار باللازم حينئذ تابعا لثبوته في الملزوم فان ثبت يثبت والا فلا
لان ثبوته انما كان لثبوت ملزومه الذي لا يمكن انفكاكه عن اللازم فاذا انتفى الملزوم ينتفي اللازم ومثاله
هذا عبدي فان الاقرار بعبديته يستلزم الاقرار بوجوب نفقته عليه فاذا اثبت بخصم اخر انه عبده لا الاول
يحكم بوجوب الانفاق عليه وكذا لو انكر العبد عبديته لمدعي دون ذلك القبيل ما لو ادعى شخص زوجية
امرأة فانها يستلزم المهر ووجوب الانفاق وحرمة امهات بنتها واختها وتحريم الخامسة عليه وهكذا

فان حكمنا بثبوت الزوجية بينهما عند المرأة بحكم بثبوت اللوازم فظاهر والا فيشكل الحكم بشيء منها لان ثبوت
اثنها كانت لاجل ثبوت ملزومها وان لم يثبت الملزوم فلا وجه لثبوت اللازم مع انه وقع التصريح في كلام
كثير منهم منهم الشهيد قدس الله اسرارهم الزكية بثبوت الاقرار في هذه اللوازم لانه اقرار في حق نفسه ووجه
الاشكال انهم ان ارادوا انه اقرار على نفسه بهذه اللوازم من حيث هي بمعنى انه تعلق اقراره بها اصالة فكذلك
يثبت في حقه بمعنى ان الاقرار تعلق بها بنفسها او يثبت بواسطة الاقرار بها فهو ممنوع كيف ويمكن ان يكون
المقر غير معتقد لهذه اللوازم اصلا او يقول بها ولم يتعلق قصده بها بالاقرار بها وبثبوتها وان ارادوا انه
اقر بما يستلزمها لاجل ثبوت الملزوم فيثبت اللازم فهو ممنوع فرع ثبوت الملزوم في حقه دون حق الطرف
الاخر باطل بديهة اذ يمنع الزوج بلا زوجة بان يكون هذا زوجا لها ولم تكن هي زوجة مع ان ههنا
كلاما اخر وهو انا لو سلمنا ثبوت الزوجية في حقه فلا نسلم كونها ملزومة لهذه اللوازم على المسلم كون
وجوب الانفاق او المهر اللازم لزوجية زوج يثبت زوجية زوجة لا مطلقا بل لا يثبت الاقرار باللازم
ولو كان لا من حاجبنا بالمعنى الاخص اذ غاية التصور وهو غير مستلزم للاقرار ولو كان ذلك باقرار من
باللوازم يلزم تسلط مطالبة وارث الزوجة بالمهر لانهم لم ينكروا الزوجية اصلا وانه اصل انه ان المراد بها
ثبوت اللازم لاجل الاقرار به فلم يقر به اصلا وان ارادوا ثبوته لاجل ثبوت ملزومه فقد فات لا نسلم ثبوته
الرابع معنى الاقرار على النفس هو ما كان ضررا عليها كما هو مقتضى لفظ على فلا يقبل الاقرار النافع
اجماعا ولو اقر بشيء له جهتان ضارة ونافعة فان كانت الجهتان منفكتين عن الاخر يتقوم كل بنفسه ولم يكن
فرع الثبوت الاخر واقر بكل منهما على حدة فيقبل الاقرار على الضرر دون النفع كقوله لي على الف بازاء قيمة
الفرس الذي باعه مني في جواب من ادعى الالف عليه مطلقا فيقبل اشتغال ذمته بالالف ولا يحكم له بالفرس
لان الكلام اقرار بالالف عليه اخره ادعاء له فيقبل الاول دون الثاني وان لم يقر بكل منهما على حدة
بل اقر بامر واحد يستلزمهما او بالنافع المستلزم للضار يلزم ان لا يثبت شيء منها لما عرفت واذا عرفت
هذه الامور الاربعة فنقول وجه الاشكال فيما حكم به الفقهاء في موارد عديدة من ثبوت بعض الامور التي
لا يمكن تحققها الا بين اثنين في حق واحد دون الاخر ومن ثبوت بعض اللوازم لشيء دون بعض دون

حكمهم

حكمهم بالاشتغال ووجوب الاداء على شخص وعدم جواز المطالبة لشخص اخر **المقام الثاني** في بيان
حل ذلك وهو بعد بيان مقدمة ينبني احدها ان كل احد مكلف بمقتضى علمه وانه لا تكليف فوق العلم بل جميع التكليفات
متعلقة بالمعلومات دون نفس الامر مع قطع النظر عن العلم فكل من علم حرمة شيء عليه واعتقدها يحرم
عليه ومن اعتقد وجوبه عليه يجب عليه كما بين في موضعه بل كذلك جميع الاحكام فالحكم بتحريم ام الزوجة
يتعلق بمن علم زوجية لا الزوجية الواقعية ولذا يحرم على من اعتقد زوجية امرأة له نكاح اختها
ولو كان لها في الواقع بينهما رضاع وانعدم العلاء ولا يحرم نكاح اخت من كانت زوجة له واقعا
ولم يعلم كالصغيرين اللذين زوجهما ابوهما ولم يذكروه لا بوين حتى ماتا وثانيها انه كما رتب الشارع
اثارا واحكاما على امور ونفس لها لوازم يمكن ان يترتب على نفس الاقرار بشيء اثار لوازم ولو
لم يثبت المقر به ايضا ويكون هذا الاثر اثر الاقرار ولازما له لا المقر به كما اذا قال من اقر بزوجية زوجة
يجب عليه كذا ويكون اللازم حينئذ لازم الاقرار ولا يلتفت الى ثبوت المقر به وعدمه اصلا اذا عرفتها ففي
المتقدمتين فنقول ان كلا من في بيان وجه الاشكال في المواضع الثلاثة صحيح لا غبار عليه ولكن لا من جهة
عدم ثبوت ما حكموا بثبوته بالاقرار من الجهات التي استشكل بها لا ينافي ذلك ثبوت من جهة اخرى و
التوضيح انه يلزم الاشكال لو قلنا ان الزوجية الواقعية تثبت في حق الزوج دون الزوجة ولا بد ان الواقعية
تثبت دون البنوة او قلنا ان تحريم اخت من ادعى زوجيتها تثبت لاجل ثبوت الزوجية وليس الامر
الامر كذلك بل كلما حكم بثبوته من امثال هذه المواضع فاما الا لا دليل شرعي على ان الاقرار مستلزم
لذلك الحكم فيكون المحكوم بثبوته من لوازم نفس الاقرار بشيء ولو لم يثبت ذلك الشيء في الطرف الاخر
في الواقع كما دلت الاخبار على ثبوت التوارث بالاقرار بالنسب ووجوب الحد بالاقرار بالزنا والان
الاقرار بالشيء كاشف عن العلم المقر به لذلك الشيء واعتقاده تحققه فيحكم بوجود الطرفين بحسب علمه
لا بحسب الواقع فيحكم ان المقر زوج باعتقاده والمرأة زوجة ايضا باعتقاده ولكن كما ان للزوجية
الواقعية احكاما ولوازم يترتب عليها في حق الطرفين فكذلك للزوجية المعلومة ايضا احكاما
بالنسبة الى العالم فقط حيث انه مكلف بحسب علمه ولا تكليف على غيره لاجل اعتقاده فاذا اعترفت المرأة بالزوجية

اعترف

فقال اي عالم لم يعتاد العلم بها يستلزم العلم بحرمة امها مثلا فيكون حرمته عليه لاجل انه مكلف بمقتضى
كلامه ويقول ان قول الشارع حرمت عليكم امهاتكم ان اراد بها معناه حرمة امهات من علمتم انها ازواجكم
لتقييد التكاليف بالعلم وهذه معلوم الزوجية للمقر يحرم عليه امهاتها الحاصل انها احكام واثار مترتبة
على علم المقر واعتقاده الكاشف عنه اقراره ودعواه والمراد بمثل الزوجية الثابتة بالاقرار الزوجية
العلمية ويمكن ان يكون لاحد زوجان رجلا امرأة وللمرأة زوجة باعتقاد مخصص كالمقر وانتفى اللوازم باعتقاد
كالزوجة فيترتب الاحكام في حق الاول لا لاجل الثبوت الواقعي بل للثبوت العلمي لا في حق الثاني لانتفاء
الثبوتين معا ثم يكون الاشكال في موضع الثالث وهو بقاء فيترتب تحقق المقر به على امر حكم امر
بالشاهد مثبتا والتحقيق عدم ثبوت المقر به فلو قال على الف لزيد وقال زيد ليس علي شيء لي فيقول
لا يثبت الالف على المقر ولو قال اشتريت من زيد بكذا درهما وقال زيد ما بعته لا يجب عليه اعطاء الثمن
وذلك لاجل ان كلا منهما اقر على نفسه بالاقرار وكما ان اللازم الاول وجوب الاداء كذلك اللازم الثاني حرمة
الاخذ والمطالبة ولا يمكن الاداء بدون الاخذ ولكل مقتضى احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح والحكم
بمقتضاهما محال ولذلك نعلل قول القائل هم واعطيت بالدرهما ولم يدلا ناخذ الدرهم لمكلفا محال
فالحق عدم ثبوت شيء بمثل ذلك الاقرار ويلزم منه عدم تسلط وارث المقر على المطالبة ايضا لانه لم يثبت
شيء بالاقرار الاول نعم لو ادعى الورثة كذب مورثهم في اقراره بانه ليس على فلان شيء او خطائه لكونه
هذا دعوى جديدة يحتاج الى مرافعة جديدة ولا ينفع اقرار الطرف الاول دائما حينئذ بل يسئل عنه
ويحكم بمقتضى الرافع الجديد بينهما وايضا يلزم الحكم بثبوت المقر ما لم يعلم بما يرضى المقر له بالانكار لعدم
وجود المعارض **فائدة** قد اشتهر في السنة الطلبة عدم امكان الاحتياط في العبادات التي لا شك في
في توقيفها التعارض الادلة او اختلاف العلماء او غيره مستندا الى انه بعد التعارض او الاشكال لا
لا يكون موثقه ومع كان كلما يكون بدعة وحراما مطلقا كما قالت طائفة او اذا ادخل في الدين وتقصد
به العبادة كما قال به اخرى واذا اظهر الناس التعبد به كما هو التحقيق فعلها يحتمل الحرمة ايضا فلا يمكن فيها
الاحتياط مثالها كصلوة الجمعة عند القائلين بطلان وجوبها اي العينية والتخييري فانه على هذا القول

لا يجوز

لا يجوز فعلها بدلا عن الظهر بل يجب والظاهر منهم عدم جواز فعلها بدون ذلك ايضا بان يفعلهما والظهر
معا احتياطا لعدم جواز فعلها بدلا ليس لاجل عدم ثبوت توقيفها وتشريعها بدون الشرط الذي هو
وجود الامام المعصوم او نائبه الخاص فان الجمعة الموقتة هي التي تكون بدلا عن الظهر ينتفي بانتفاء الادلة
فعلها بقصد العبادة اذا لم يكن موقتة مشروعة كانت حرمة لكونها تشريعا وادخالا في الدين ما ليس منه
اقول هي لامور التعبدية الثابتة بالاخبار المتواترة المنضمة بالاجماع ولاعتبار مشروعية الاحتياط
وثبوته ندبا من الشارع وتعلق التوقيف به ويلزمه كون كل ما كان من افراد الاحتياط مشروعا بامر قطعا
ولا شك ان الاتيان بالجمعة مع الظهر من افراد الاحتياط لكونها معتبرا لان فيه قطعا دليل الاحتياط
لا ذلك فيثبت مشروعيتها بانه من الاحتياط فيكون الاتيان بها بهذا القصد جائزا مستحبا فان
قيل فعلها ايضا يحتمل التشريع فيكون حراما فلا يكون مما فيه الاحتياط قلنا التشريع فعل شيء لم
يثبت من الشرع وفعلها مع الظهر بهذا القصد ثابت بادلة الاحتياط فلا يكون تشريعا كما في ساير
موارد الاحتياط فانها ايضا غير ثابتة من الشرع بخصوصها ولو لم يكن احتياط وتشريعها واستحبابها
انما هو بادلة الاحتياط والترجيح ان العبادة التي لم يثبت بخصوصها لا يمكن ان يفعل بقصد انها عبادة
ثابتة بخصوصها لان القصد ليس امرا اختياريا فالعالم بعدم ثبوتها لا يمكن ذلك القصد فاذا فعلت فاما يتوقف
بصورتها لا بقصد عبادة ولا بان يظهر للناس انها عبادة ثابتة بخصوصها كالجمعة في يوم الفطر
بقصد الامساك كان حرمته قطعا واجماعا للاصل وعدم الدليل او يوقع لا بقصد انها عبادة ثابتة بخصوصها
ولكن يظهر للناس انها عبادة ثابتة بخصوصها فهذا هو التشريع المحرم او يوقع بها لاحتمال ان يكون موقتة
واجبة فيثابها فيه ذلك الاحتمال كما في مسئلة صلوة الجمعة بقصد بها الخروج عن احتمال ترك الواجب
ولا يظهر للناس الا ان فعلها لذلك وهذا مما ليس دليل على حرمته اصلا بل لا يحتملها بل مقتضى ادلة الاحتياط
وقوله لكل امر ما نوى حسنه واستحبابه وترتب الثواب عليه وعلى هذا يكون فعل الجمعة بهذا القصد
مستحبا ويكون مع الجماعة او لا جمعة بدونها وهكذا في جميع الموارد التي من ذلك القبيل نعم يشترط ان لا
يكون ذلك الفعل مما يعارض دليل وجوبه دليل حرمته بخصوصه ايضا واما لو كان يحتمل احتمال حرمته بخصوصه

فلا يجري فيه ذلك النقل الا ان يكون لو كان احتمال حرمة لاجل عدم التوقيف فيه يحرم ذلك لحصول التوقيف
بادلة الاحتياط ولا معارض لها اصلا وبه تنتفي دلالة عدم التوقيف على الحرمة فيكون مستحبا من باب
الاحتياط بخلاف لو عارض دليل وجوبه دليل حرمته بخصوصه ايضا فان ادلة الاحتياط بالنسبة الى دليل الامر
والحرمة على السواء ولا يرد ادلته دليل الحرمة فيكون احتمالا الوجوب والحرمة متساويين فلا يجري فيه
الاحتياط وذلك كما اذا اشك في وجوب قتل شخص او ضربه ضما او نحو ذلك مما لا ريب فيه
انه لا يعتبر في نحو اجيء يوم ونحوه يوم وساعة حر ومسافة شهر وضرب عمرو وتقبيل يد زيد وبدنه
بل ودخول البلاد ونحو ذلك تعلق المضاف بجميع المضاف اليه تحقيقا بل يكفي التقريب بل يتحقق الضرب
والتقبيل والدخول بعضها بجزء يسير منه ويوجد ذلك بالصدق العرفي لو نقص دقيقة او دقائق من
من اليوم او اليوم من الحول او الساعة من الشهر وكذا لو وقع الضرب او التقبيل او الرؤية على جزء ولو يسير
وكثيرا ما يستشكل بان الصدق العرفي لا يفيد لحمل كلام الشارع عليه لاصالة تأخر الحادث فان مقتضى
اللغة انطباق المضاف على جميع المضاف اليه لان المضاف اليه حقيقة لغة في المجموع فيجب انطباق الفعل على
جميع اليوم والضرب على جميع الشخص حتى يتحقق المعنى الحقيقي اللغوي ثم يحمل ذلك على النقل لتقديم العرفية
على اللغوية مطلقا وليس كذلك كما صرح به صاحب المدارك ايضا في حاشيته على المدارك كتبه في مسئلة زكوة
السلت والعلس وقد ذهب عنه بان الوضع التركيبي غير الوضع الافرادي فان مقتضى الوضع الافرادي
وان كان ما ذكر الا ان هذا مقتضى الوضع التركيبي ولو نعلم في اللغة لمثل هذه التراكيب معنى غير المعنى العرفي
فالعمل فيها على اصالة عدم النقل لا تأخر الحادث وقد يورد عليه ان هذا انما يصح بعد ما لم يعلم للتركيب
في اللغة معنى غير ذلك المعنى ومعنى التركيب الاضافي مثلا في اللغة معلوم وهو نسبة المضاف الحقيقي الى المضاف
اليه الحقيقي كما في غلام زيد ودار عمرو فان معناها الغلام الحقيقي لزيد الحقيقي والدار الحقيقة لعمرو
الحقيقي ولو بوضع الهيئة التركيبية لا مجرد النسبة فكلما يزيد عن ذلك او ينقص فهو تغيير في المعنى
الحقيقي للتركيب فيتعين فيه باصالة تأخر الحادث ودفع ذلك انه قد ثبت في الاصول ان الالفاظ موضوعة
للمعاني العرفية سواء في ذلك الواضع الوضع اللغوي او الشرعي او العرفي فان المادة موضوع لما هو

الجسم المعهود

الجسم المعهود عرفا فيصدق على خوص من الماء الخالص وعلى خوص صبت فيه قطرات دم او غيرها
او مزج بيسير تراب لكون الكل حقيقة واحدة عرفا هو المعنى المعهود وان اختلف في الحقيقة العقلية
وماء الورد فهذا المعنى المعهود عرفا اي كان المعنى المعهود في العرف وهكذا وعلى هذا فنقول ان
هذه القاعدة جارية في وضع الجزء الصوري للتراكيب ايضا فكما ان لفظ التزوج موضوع لما هو
معلوم في العرف واليوم لمدة محصورة معلومة في العرف كذلك هيئة تركيبهما بالاضافة التي هي الجزء
الصوري للمركب موضوع لربط خاص بينهما هو في التركيب الاضافي نسبة المضاف الى المضاف
اليه موضوعة لما هو هذه النسبة الخاصة عرفا اي النسبة العرفية لا غير فكلما تبدل في العرف هذه النسبة
فهو المراد بالاضافة من غير تغيير في حقيقة المضاف والمضاف اليه فان الموضوع له للهيئة الاضافية
النسبة العرفية الحاصلة بين الحقيقتين فلا تغيير في حقيقة المضاف ولا حقيقة المضاف اليه بل هذا التقريب
معنى النسبة فان التقبيل الحقيقي لزيد الحقيقي يحصل بتعلقه بجزء منه عرفا لا بمعنى ان زيدا الواقع في هذا
التركيب يراد منه جزء عرفا بل بمعنى ان النسبة العرفية التي هي معنى الجزء الصوري يحصل بذلك
ولم يعلم للجزء الصوري معنى غير ذلك لغة فلا يجري فيها اصالة تأخر الحادث اصلا اذ لم يعلم للهيئة
معنى اخر سوى الصدق العرفي ولا يختص ذلك بالتركيب الاضافي بل كذلك الاسنادي والتوصيفي نحو
زيد مضروب وهذا الحجر اسود اذا كان فيه نقطة بيضاء والشعيرة المحجية اذا كانت فيه القطاع
ان الضمير مع المؤنث للمذكر ثم حمد رضا الالفاظ عربية وهذا تحقيق دقيق يندفع به الاشكال
في اكثر التراكيب ويخرج الفقيه عن حيص بيص ولم فائدة البتة احمد ونحمد الله فائدة قد تحقق
في موضعه ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية الا انها في مقام التكاليف والاحكام
منوط بالعلم ولا اشكال في ذلك اذا كان التكليف او الحكم مما يتعلق بشخص واحد فان المناط حينئذ
يكون علمه كما في صلاته في الثوب الطاهر كما يصلي في النجس ونحوهما ويكون هناك امر واحد ويتعلق به حكم
لم يتعلق بالتحاكم عدلية وبدونه بينهم فاستشكل حينئذ بين بان يكون علم الناظر ويعتقد اللفظ بعلم احد الى
الشاهدين في الطلاق فهل المعتبر العدالة عند الزوج او الزوجة او هما او الوكيل اذا وكل الزوج غيره

في الطلاق او الثلثة او الحاكم وقد يريد احد تزويج المطلقة فيحل بتنبيه على من يريد التزويج انها ام لا وفي
هذا الباب المسألة المعتبرة في الوصي على قول مشهور فيجري فقد يدور الامر بين الوصي والصغار الذين
وصي عليهم بعد كبرهم وساير الورثة في بعض الاحيان وكذا في من عنده مال الوصي فيطالب منه الوصي
ومن ذلك القبيل ما اذا تزوج رجل بامرأة مدعية الخلو عن المانع وتزوج بها شخص وعلم ابنه مثلا
بان لها زوج اخر ولم يكن الابن مقبول الشهادة الى غير ذلك والتحقيق ان مقتضى وضع الالفاظ للمعاني
الواقعية كون الحكم منوطا بالواقع ولما كان التكليف بالحكم بمقتضى الواقع من غير اعتبار العلم تكليفا
على الايطاق قيد بالعلم ومقتضاه كون كل احد محكوما بما يعلمه بمقتضى علمه فلو كان الامر مما ليس له تعلق
بغير واحد لكون المبتلى به واحدا فلا اشكال وان كان له تعلق متعدد فيبنى على كل احد منهم في الحكم الذي يتعلق به دون ما يتعلق
بالاخر فيتعلق الحكم بكل بمقتضى علمه لان الحكم منوط بالواقع والواقع بالنسبة الى كل شخص هو معلومه لانه يعلم
مانعا الى انه الواقع فيجب عليه الحكم بمقتضاه والحاصل انه اذا كان امر واحد له احكام كثيرة متعلقة باشخاص
عديدة فيبنى على كل احد بناء الامر في الحكم المتعلق به خاصة دون حكم الاخر اذ الحكم متعلق بنفس الامر فيجب
العلم بكل حكم والنفس الامر عنده هو معلومه فكل تابع له بخلاف الحكم الاخر فعدالة شهود الطلاق امر له
احكام بالنسبة الى شخص كالزوج والزوجة ومريد التزويج والورثة لو مات الزوج المطلق والوكيل لو كان
في الطلاق والحاكم لو وقع الرفع اليه والزوجة الخامسة لو اراد المطلق تزويجها بعد حصول تطليق احدى
الاربع الى غير ذلك فنقول انه لو كانت الشهود عدولا عند الزوج تبين عنه الزوجة ولا يرث عنها لو ماتت
ولا يجب نفقتها عليه ولو علمت الزوجة بفسق الشهود لا يجوز لها تزويج زوج اخر ولها مطالبة الارث
لو مات الزوج ولو علم شخص اخر بفسق الشهود لا يجوز له تزويج بتلك الزوجة ولو كانت الشهود
عدولا باعتقاد الوكيل يكون الطلاق صحيحا عنده ولو علم الزوج فسقهم لا تبين الزوجة عنه ولو تزوج
رجل امرأة مدعية الخلو عن المانع وعلم ابوه بوجود المانع لها لا يجوز للاب النظر اليها ولا يكون محرما لان
قوله سبحانه وحلائل ابنائكم لا يصدق عليها عند الاب وان صدقت عند الابن ولو ال الامر الى الحاكم اي رفع
عند الحاكم يجب الحكم بمقتضى علمه وحكمه يجري على الجميع بعد الترافع وعلمه يقوم حينئذ مقام علم الجميع لانه

مقتضى

مقتضى تفرد حكمه كما هو المجمع عليه ولو لم يترافع اليه لعيين من احد واحد منهم لان ابنا كان من
عليه من باب النهي عن المنكر والارشاد بغير احم مع اجتماع الشروط وهذا مقتضى القاعدة ولو ثبت
في موضع بدليل خارجي ان المعتبر في ذلك الامر علم شخص معين يجب اناطة حكم الجميع بعلم ذلك
الشخص فقط كما اذا قال الشارع ان الطلاق ما كان بحضور عدلين عند الزوج مثلا وذلك كما
في الخباس وفي لباس الصلوة المشروط باحراز او علم غصبه او عدم نجاسته ان تعلم منها ان الكلام
المناط علم المصلي خاصة وعدم الغصبية وعدم النجاسة من غير بعد اعتبار علم شخص اخر فيصح
صلوة الاجير مع الثوب الذي يعلم ابا حرازه على غصبيته ويصح اقتداء من يعلم غصبيته ثوب الامام
وهو لا يعلم اذا الشارط ليس الا ما دل على القطع بالغصبية او النجاسة عن الصلوة فيه وهذا انما يعلم
برفع ما دفعه نعم لو كان هناك دليل من الشارع انه لا صلوة مع الثوب الغصبي ولم يعلم من الخارج
ان المراد الثوب المعلوم الغصبية للمصلي لكان المعتبر العلم حرمانه اقتداء من يعلم غصبيته مطلقا وهذه فايدة
جليلة والله يعلم **عائدة** قد ذكرنا في العوائد المتقدمة في الادلة الكتاب اصالة عدم صحة ملاك العقد
واصالة عدم الملكية لا خارج منها الا بدليل وثبت منها اصالة عدم جواز جعل الثمن ما في الذمة لان
الثمن يصير بالبيع ملكا للبايع لان البيع نقل ملك بعوض ملك اخر فلابد ان يكون مما ثبت جوازه
فملكه شرعا ولم يثبت ما في الذمة على سبيل الكلية بنحو يشمل جميع افراده وشقوقه وصوره فاللازم
فيه الاقتصار على موضع الثبوت ويتفرع عليه اصالة عدم صحة البيع بالثمن الذي في الجهول ولو لم يكن
فيه غرر لانه لا دليل على صحة جعل مثل ذلك ثمنا ومنه ما لو دخل الجهل في قدره او وصفه او زمان اداء
ولو فقد دليل ولو انضبط بذلك الاصل واجرى في موارد عدة النسبة وشرط الخيار ونحوها فان الفقيه يرى
ينظر في كلمات الفقهاء في تلك المباحث ويرى تحقيقاتهم في اختلاف هذه النسبة والخيار والشرط ونحوها
واستدلالهم فيها بالغرر والجهل ويرى عدم لزوم الغرر في جميع الموارد ولا يعلم وجه ضرورة امثال تلك
الجهالات **عائدة** اعلم انه قد تعلقت احكام كثيرة في الكتاب والسنة وكلمات علماء الامة بالجنون
والسفيه كنفي الحرج والحجر وثبوت الولاية وانتفاء التكاليف وعدم قبول الاقارير ونحو ذلك والناظر في

في كتب القوم يرى عدم انضباط مصاديق العقل ابني كما سيظهر لك في الجملة وتحقيق الحال انهما من
الامور المبهمة فنقول وبالله التوفيق الجنون من الذي يعرض الجنون والسفيه من كانت به السفاهة ثم الجنون
على ما يظهر من كتب الاطباء والحكماء ليس علما لمرض يخصص معين بل هو اسم لجميع الامراض الدماغية الباعثة
لاختلال العقل وفساده ويعبرون عنها بفساد العقل والمراد بفساد العقل اعم من ان يكون الفساد في نفس
القوة العاقلة او في قواها الخادمة لها كالمفكرة والمخيلة وعن هذا ذكروا لها انواعا مختلفة واثارا متشتتة
متفاوتة ومن هنا قيل الجنون فنون وبما ذكرنا من كون الجنون هو فساد العقل صرح في كتب الفقهاء ايضا
في هذا الكتاب وهو ان الجنون فنون ولذا طالت لجميع اقسامه فان الجنون فنون والجامع بينها فساد العقل كيف
اتفق وقال في الروضة البهية الجنون فنون والجامع لها فساد العقل على اي وجه يكون وقال العلامة في التحرير
الجنون هو فساد العقل وقال بعض مشايخنا في شرحه على النافع الجنون وهو افساد العقل المستقر الغير
المستند الى السهو السريع الزوال والاغماء العارض مع غلبة المرة وصرح بذلك غيرهم ايضا واما السفاهة
فهي عبارة عن خفة العقل ونقصانه وعدم كماله بالنسبة الى معاملة اهل المعاش والمحاورات اي بالنسبة
الى العقل المحتاج اليه في طريقة المعاش والمعاملات والمصاحبة مع اهل المحاورات والعادات كما يشهد به
العرف وصرح به اللغويون والمفسرون قال في النهاية لا شيء نبت السفه في الاصل الخفة وقال الهروي في
تفسير قوله سبحانه فان كان الذي عليه الحق سفيها اي خفيف العقل وفي القاموس السفه محركة وكسحاب
وسحابة خفة الحلم ونقيضه ونقيض الحلم او الجهل وقال في الصحاح السفه ضد الحلم واصله الخفة والحركة
وقال البيضاوي في قوله تعالى انؤمن كما امن السفهاء السفه خفة وسخافة راي يقتضيهما نقصان العقل
والحلم يقابله وقال في قوله سبحانه سيقول السفهاء من الناس اي الذين خفت احلامهم وقال بعض اخر
ايضا السفهاء في هذه عمي خفاف العقول المتزلزلين بالجملة كلمات اللغويين والفقهاء متطابقة في تفسيرهما
بالنظير بما ذكر من ان الجنون هو فساد العقل وضياعه وخلله واختلاله والسفاهة خفة العقل ورقته
ونقصانه وسخافته والمعقول والعرف ايضا يساعد ذلك ويدل عليه فان كل من فسد عقله واختل يحكم اهل
العرف بكونه مجنونا وكل من خف عقله ورق يحكمون بكونه سفيها ولا يحكمون بانه ليس فاسد العقل ولكنه خفيف

وقد صرح

وقد صرح المحقق الشيخ علي في مسئلة عدم اجبار السفيه على النكاح بانه بالغ عاقل وان اريدت معرفة الفرق
بين فساد العقل وخفته ونقصه فنفسره بالامور المحسوسة والحاق النساء والنقص فان اللؤلؤة اذا اخرجت
من الصدف فان تكون فاسدة ضائعة اما لاجل كونها مسمومة او مجثت . اجزائها اذا انتركت
بالبداهة تكون غير حسنة نحو ان قل صفاؤها ونحو ذلك والنظر الى البطيخة فانها اذا كانت بحيث
خرجت عن طبيعتها الاصلية وحدث فيها امر فسدت كالمدبرة والديدان او العوارض انها فاسدة اذا
لم يكن كذلك ولكن كانت الثقيل وامثالها من البطايخ اما لقلة حلاوتها او قلة لطافتها قبالا انها ناقصة
ادبر دونه سواء كان ذلك النقص لاجل عدم بلوغه او لان الكمال في اوائل عمره او لاجل كون ثمارة محل كالبطيخ
الغير الحلوة وما كان من القسم الاول يطرح ولا يكون لها طالب الا اذا كان فساده قليلا بحيث لا يعتنى به او يكون
بعض اجزائها غير فاسد وما كان من القسم الثاني يحفظونه ويطلبونه وان نقصت قيمته عن الحلو اللطيف
وقلة طالبه بالنسبة اليه وبالجملة فساد العقل باقسامه هو الجنون والمتصف به المجنون الا اذا كان فسادا
قليلا لا يدرك اذا لا يلتفت اليه اهل العرف وخفته بالنسبة الى عقول غالب الناس هو السفاهة الا اذا كانت
الخفة قليلة لا يلتفت اليه اهل العرف سواء كانت الخفة لاجل عدم بلوغه حد الكمال كالصبيان او لقصور فيه
بالذات كالابله والاحمق والقرون واقسام ومراتب متفاوتة كما للسفاهة انواعا ومراحل مختلفة ومن
افراد خفيف العقل الذي هو السفيه هو مصطلح الفقهاء كما يأتي وهو الذي ليس له ملكة اصلاح المال
في طرق حفظه ان المراد منه فاقد الملكة لا غير اتقنا للمصطلح ويدفع عليه بانه غير صالح لاجل غرض
ولا شك ان مثل ذلك لا يخلو من خفة عقل ايضا وان لم يكن فاسد العقل ونسبه السفيه بذلك لا ما ايضا كما
يأتي فهذا الاصطلاح ايضا ماخوذ من اللغة لا لاجل انه يكون ان كل ما لا كمال هو خفيف العقل لا محالة
وقد يتوهم ان السفاهة ايضا من اقسام فساد العقل وتطرق الى جماعة لكنه شاذ من المتاخرين في بحث
من جعلهم السفه قسيما للجنون وادخالهما تحت فساد العقل ونقل عن نقل الكثير منهم وابقي من جعله
قسيما لفساد العقل او التصريح بكون السفيه بالغا عاقلا كما في الروضة وشرح القواعد للمحقق الشيخ
علي وان كان نظره الى ان خفة العقل لا ينفك عن فساد العقل فهو خطاء فانا نرى ان اهل العرف

وفي اللغة طرا يطلقون ضعيف العقل على ابناء التسع والعشرة كما يطلقون فاسد العقل لا على من كان
في عقله نوع اختلال وفساد ومن البديهيات انها غير الخفة والنقصان ولذا كان نظره الى عرف عوام
اهل هذا الزمان حيث لا يطلقون السفيه على من لم ينقص عقله عن غالب اقرانه وابناء سنه وان نقص بالنسبة
الى الرجال الكمل غير محقق جدا لان ذلك انما هو في بادي النظر واما عند تدقيقه فيعلم ان الامر ليس كذلك لانهم
يرجحون طرا يسمون الرشد الذي هو مقابل السفه قطعا عن الشخص المذكور وايضا هذا الاطلاق انما هو
عند عوام العجم الذي لا عبرة بهم خصوصا مثل المقام بل المعنى ترجمته بالعجمية عندهم لا نفس اللفظ العربي ثم
ان فساد العقل بجميع مراتبه يترتب عليه رفع نوع التكاليف الشرعية البدنية والمالية وعدم صحة الاقارير
والعقود والايقاعات بالاجماع والضرورة والكتاب والسنة فان هذه الامور متعلقة بالعقلاء
والفاسد من الشيء ليس ذلك الشيء ففاسد العقل ليس بعاقل ولكنه ورد في الاخبار المستفيضة الصحيحة
الصحيحة ان الله سبحانه لما خلق العقل قال له اياك امر واياك انهي واياك اعاقب واياك
اثيب وبك اخذ وبك اعطي والمناط في معرفة صدق المجنون عرفا وشرعا انما يكون ان لم يكن الفساد قليلا
جدا بحيث لا يظهر لاهل العرف كما يلتفتون اليه واذا كان بحيث يظهر لاهل العرف يطلق عليه المجنون ويجري
عليه احكامه وان شك في فرد منه هل يجوز عرفا ام لا حيث يرجع الى التشكيك كثيرا في المصداقات العرفية
يرجع الى الاصول مثل قوله ولله على الناس حج البيت ويا ايها الناس اعبدوا ونحو ذلك وليس ذلك
من باب الاجمال في المخصص او الاجمال ذلك نعم قد يخفى على اهل العرف صدقه على فرد ويشترط في صدق
المجنون كون افعاله الردية ناشية عن اختلال العقل بان لا يدرك قبحها وقد يصدر عن احد افعال
ردية ولكنه يدرك قبحها ويرتكبها لكمال اما لاجل مصلحة او بدونه لاضطراب المرض كمن يبكي طول
ليله ونهاره ويعلم انه مرض عرضه واما السفاهة باقسامها فلا يمنع شيئا من الاحكام الشرعية ولم
يترتب عليها في الشريعة المقدسة حكم سوى امر واحد وهو الحجر والمنع عن التصرفات المالية في بعض
اقسامها اذ ليس في الشريعة في حق المجنون والصغير والسفيه بمعنى المفسد للمال دليل يثبت له حكما او
ينفيه ولذا السفيه المفسد لا دليل فيه يمنع عن تصرفاته المالية بيان ذلك ان العقل مراتب عديدة حكمه

فان اصل

فان اصل العقل امر واحد كالكمال امر واحد الى ان ينتهي الى كمال العقول وهو عقل خاتم الانبياء كما ورد
في الحديث المروي في محاسن البرقي ان الله سبحانه قسم العقل مائة جزء فاعطى محمدا منه تسعة وتسعين
جزءا ثم قسم بين العباد جزءا واحدا فنقل الدرس الى كمال العقول ثم تنزل الى ان ينتهي الى عقول غالب الناس المرجحين
في الدنيا بامور المعاش او مع المعاد فمن مراتبه كما ورد في الخبر بعد السؤال عن العقل قال ما عبد به الرحمن و
اكتسب به الجنان فان قلت فالذي كان في معاوية فقال تلك النكراء تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل
وليست بالعقل فهو العقل الذي لم يزحزح عن الكمال ولذا قال ابو جعفر ع في رواية ابي الجارود انما يداق
الله العباد في الحساب يوم القيمة على قدر ما اتاهم من العقول في الدنيا وقال ابو عبد الله ع في رواية سليمان
الديلمي ان الثواب على قدر العقل يعني انه لما كانت العقول متفاوتة كمالا ونقصانا فيتبع الدقة في الحساب
والتكاليف والثواب على مراتب العقول فمن كان اقوى عقلا اشد تكليفا واكثر ثوابا والى بعض مراتبه اشير في
رواية الحسن بن الجهم عن ابي الحسن الرضا ع قال ذكر عنده اصحابنا وذكر العقل قال فقال لا يعبؤ
باهل الدين ممن لا عقل له وهذه المراتب وان اوجبت الاختلاف في الدقة في الحساب وفي الثواب
ولكن لا يختلف باختلافها التكاليف العامة والاحكام الشرعية المتعلقة بعامة الناس بل المناط فيهما
هو اصل العقل الخالي عن الخلل والاضطراب والفساد وان كان ضعيفا ناقصا بالنسبة الى بعض وكل ناقص
بالنسبة الى الامام سفيه كما ورد في شارب الخمر انه سفيه وفي العالم المتهتك في الدنيا انه سفيه ونحو ذلك
ولكن السفيه المطلق عرفا ولغة كما يطلق لا على من ضعف عقله بالنسبة الى غالب الناس المتأدبين عقولهم الى
كمالهم بحسبهم من اهل المعاش والعادات فمن نقص عقله عنهم يسمى سفيها مطلقا سواء كان النقص لاجل
عدم البلوغ حد الكمال كما في اوائل البلوغ وهو كالبطيخة التي كان بدو نضجها ولم يبلغ حد كمالها او كان
لاجل نقص وضعف في نفس عقله بحيث يستمر على ذلك وهو كالبطيخة التي لا حلاوة لها ولا لطافة
فميزان السفاهة المطلقة وعدمها هو عقل غالب اهل المعاملات والمحاورات والعادات من جنس اهل
ذلك الوقت ومتوهم ان للمراد في كل صنف هو اغلب النفوس في ذلك الصنف فالسفيه من الذكور [illegible]
الذي اكمل خمس عشرة سنة هو الذي ضعف عقله بالاضافة الى اغلب افراد هذا الصنف والسفيهة من

من الانثى من الحلت تسع سنين هي التي تلت عقلها بالنسبة الى اغلب افراد هذا الصنف فيقال ان
البالغة تسع سنين على نسبين نسبهم يكون على ما فيه اغلب افراد هذا الصنف من العقل والفطانة ولا اخر قل
عقلها بالاضافة الى اغلب افراده ولا ولا يراد انه سفيهة فلا ولاية لها على نفسها في تزويجها بل مستقلة بلا خلاف
الثاني فانه لا ولاية عليها وهذا المعنى الثالث هو الذي اريد من السفيه الدخول في تحت ما اسند العقل
اليه ولا يخفى ان العقل المحتاج اليه في الرسوم والعادات والمعاش والمحاورات هو ما اذا فقد عن نفس
انه خفيف العقل او ناقص على سبيل الاطلاق فانه يقال للذكور والانثى الذكور من فلان طفل صغير خفيف
العقل وقليل العقل وناقص التميز ومضيع للمال ولذا كان كله يكون سفيها لان السفاهة لغة وشرعا
لم يفسر بغير هذين المعنيين ولا تعد الى اغلبية افراد هذا الصنف اذ لو كان جميع اهل الصنف او غالبهم اخفاء
العقول لو ذلك لما صح صدق خفيف العقل او قليله على ابن ست سنين اذ لم يكن اقل عقلا من ابناء سنه
وفساده ظاهر ونحن نرى اهل العرف يقولون للاطفال الذين في مبادي بلوغهم لم يكمل بعد عقلهم او هو قليل
العقل وانما قيل لم ذلك ولكانت السفاهة هي خفة العقل وقلته فلا يكون سفيها بل نرى جميع اهل العرف
يقولون فلان ليس برشيد ولم يبلغ رشده والرشد ضد السفاهة اجماعا فهم لما انذاك في هذه الازمنة
عند اهل العوام اطلاق كل من السفهاء والمجانين مرادفا للاخر وقد سأل القائل في ذلك ولا يصح ما ذكره
لزم جواز ان يصح نفث تسع سنين الاذن لا انقضاء في العقل بدون الولي ولو بلغت عشرين سنة وكانت
على هذا القدر من العقل لما ثبت لكثيرات اذا الجلي مساوية لاقرانها من بنات عشرين سنة احتاجت في التزويج
الى الولي وفساده ظاهر ثم ان لهذا البعض انه مراتب غير محصورة وانواع متكثرة لمن ضعفاء العقول
من يجهل كثيرا في تدبير نفسه ومنهم من يتكلم بكلمات مستهجنة ومنهم من يجعل الجليل بنظر بانظار غير
مرغوبة وعقلا ومنهم من يصرف المال في محال ينبغي كالبنية ومجالس من عليك في كل عام ليا فيه وفساده
وليست له ملكة اصلاح المال فحفظه وله ملكة التضييع والافساد ومنهم من ليس له ملكة اصلاح المال
ومنهم من ليس ملكة اصلاح لا افساد وبعكس اكثر ذلك لا يخفى على خفة عقل ونقصانا ذاتيه ولذا اختلف
الثانية ولعله يكون له مرتبة من السفاهة ولكن يصلح المال اشد اصلاح ويحفظه اكمل حفظ ونفعي به

حادي وفي رواية عبد الله ابن سليمان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان الله جل وعز وسع في ان يلقي
الحق لبعض العقلاء ويجعلون ان الدنيا الحرسالك انها بعدها لاجل وجميع هؤلاء الاصناف داخلون تحت
المطالب الشرعية ويتساوون من غيرهم في الاحكام الفرعية من الشرعية والوضعية لا خفيف العقل الذي ليست
له ملكة اصلاح المال اوله ملكة افساده فانه محجور عليه شرعا من التصرفات المالية ولا يجوز له العقود ولا ايقاعا
المتعلقة بالمال بدون اذن الولي ولا يسمع منه لا اقارير المالية او المستلزمة لصرف المال الا بالاجماع والاية والاخبار
فهذا المراد عن السفيه بخصوص هذا الحكم فالسفيه المحجور عليه في التصرفات المالية هو الذي يصرف الاموال في غير
الاغراض الصحيحة عند العقلاء غالبا بالنسبة الى حاله بحيث لو ات على ذلك عرفا وعادة لا باس ولذا فسر الفقهاء جميعا
السفيه المذكور في كتاب الحجر بهذا المعنى قال العلامة في القواعد واما الرشد فهو كيفية نفسانية تمنع من افساد
المال وصرفه في غير الوجوه اللائقة بافعال العقلاء وقال ايضا واما السفيه فهو الذي يصرف امواله في غير
الوجه الملائم لافعال العقلاء وقال في التذكرة اما السفيه فهو الذي يصرف امواله في غير الاغراض الصحيحة
وقال في الخلاف والمبذر سفيه وفي التنقيح لا شك ان المفهوم من الرشد عرفا هو اصلاح المال وعدم الانخداع
في المعاملات وفي المختلف الرشد هو الصلاح في المال وقال في النافع السفيه هو الذي يصرف امواله في غير الاغراض
الصحيحة فلو باع والحال هذه لم يمض بيعه ويصح طلاقه وظهاره واقراره بما لا يوجب مالا وقال في الكفاية وا
واما السفيه فهو الذي يضيع المال ولا يصلحه او يصرفه في غير الاغراض الصحيحة اللائقة بحاله او بحاله يكون شي
من ذلك من ملكه وا   الا اذا قال ولو باع السفيه لم يمض بيعه وهبته واقراره بالمال ويصح طلاقه و
خلعه واقراره بالنسب لما لم يوجب النفقة وبالقصاص الى غير ذلك من كلمات الفقهاء بل هو منطابقة على
ذلك وتلك تفسير السفيه بهذا المعنى في بعض الروايات ايضا ففي موثقة عبد الله ابن سنان وجاز امره الا ان يكون
سفيها او ضعيفا فقال وما السفيه فقال الذي يشتري الدرهم باضعافه قال وما الضعيف قال الابله وفي
صحيحة عيص قال سألته عن اليتيمة متى تدفع اليها مالها قال اذا علمت انها لا تفسد ولا تضيع وفي مرسلة
الفقيه عن الصادق ع انه سئل عن قول الله عز وجل فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ايناس
الرشد حفظ المال ثم هذا التفسير من الفقهاء والاخبار للسفيه وغير الرشيد يحتمل ان يكون مراده السفيه

منه السفيه المحجور عليه في التصرفات المالية المراد في قوله سبحانه ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وفي قوله فان
آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فيكون ما ذكروه بيان السفيه المخصوص لا مطلق السفيه ويكون في السفيه
منطابقا مع عرف اللغويين من كونه هو خفيف العقل ويمكن ان يقال لا يكون هذا اصطلاحا وعرفا منهم خاصة حيث
ان السفيه المختلف في بعض الاحكام لغيره هو هذا النوع لكثرة استعمال السفيه فيه او حيث حصول حقيقة عرفية
خاصة لهم فيه والحاصل لا اشكال في ان معنى السفيه في اللغة هو خفيف وناقص العقل وان السفيه الذي حكم الفقهاء
بحجره هو مفسد المال ومضيعه فاما ان يكون معنى السفيه واحدا وهذا التعريف المصطلح لكون السفيه المحجور عليه
في المال او يكون له اطلاقان احدهما اللغوي والاخر العرفية الخاصة للمتشرعة والكلام في ذلك هين جدا و
ملخص الكل ان المجنون هو فاسد العقل وضائعه والسفيه هو خفيف العقل وناقصه او ذلك مع من لم ملكة
افساد المال او من ليس له ملكة صلاحية والاول محط رفع التكاليف وعدم الاحكام الشرعية والوضعية
والثاني ليس له اثر في الاحكام الشرعية او الوضعية الا بعض اقسامه اضافة الذي هو من ليس له ملكة اصلاح
المال المتعلق به الحجر في التصرفات المالية ومن لم يتفق الحال في المقام قد يحصل له الخلط في الاحكام او في التعريف هذا
الفاضل الهندي في شرح القواعد في شرح قول المصنف ولاية الحاكم تختص في النكاح على البالغ فاسد
العقل بجنون او سفه فانه جعل فساد العقل على قسمين جنون مفسد وسفه ومثله بعض مشايخنا في شرح
على النافع في شرح قول المصنف وتثبت ولايتهما اي الاب والجد على البالغ مع فساد عقله قال السفه
او جنون وعلى هذا يكون للسفه اطلاقات او اطلاقان فاسد العقل من غير جنون وخفيف العقل او هو مع الفساد
ايضا ولكن ذلك ينافي ما صرح به جماعة من ان الجنون اقسام يجمعها فساد العقل وما ذكروه في الرد
حيث زاد وسفيها بعد قوله من بلغ فاسد العقل ايضا عدم ورود تفسير السفاهة بذلك المعنى في كلام لغوي
ولا فقيه كما في جملة مع انه مع قطع النظر عن ذلك نقول ان فاسد العقل الذي ليس بمجنون ما الدليل على ثبوت
الولاية عليه مع انه ليس بسفيه بهذا المعنى ولا بهذا المعنى بنفسه لو لم يكن مجنونا في الاخبار ولا سائر
الادلة الشرعية اذ ليس الا ان يكونا حملا فساد العقل على المعنى الاعم من الجنون او خفة العقل الموجبة لعدم
اصلاح المال ايضا وظنوا ولاية الحاكم في النكاح على ذلك السفيه ايضا او يكون مرادهما في الولاية اعم من

اختيار

من اختيار التزويج واتباع النكاح مستقلا ومن توقف نكاح المرأة على اذنه كما هو كذلك في السفيه فيضر المقدر كما
هو الظاهر من كلام صاحب الكفاية في كتاب النكاح حيث قال ولا تثبت ولايتهما اي الاب والجد على
البالغ المجنون اذا اتصل جنونه بالصغر عند الاصحاب ولو طرأ الجنون بعد البلوغ والرشد ففي ثبوت الولاية
لهما او للحاكم قولان ثم قال بعد كلام وفي ثبوت الولاية للاب والجد او الحاكم في السفيه المتصل بالصغر قولان اما
في الطارئ بعد البلوغ والرشد فالمشهور انها للحاكم ثم قال بعد كلام والمحجور عليه للتبذير لا يجوز له ان يتزوج
الا مع الاضطرار ولو اوقع وكان العقد فاسدا وان اضطر الى التزويج جاز للولي ان ياذن له مقبلا او مراعيات
المطلق سواء عين الزوجة ام لا الحاكم فان فعل يجوز له المبادرة الى النكاح بدونه اذن الرجوع فلا فائدة فيه
ولو تعذر اذن الحاكم جاز له التزويج بدونه مقتصرا على ما يليق به بمهر المثل فما دونه انتهى بل صرح بذلك
الشهيد الاول في نكت الارشاد في مسألة ثبوت الولاية في النكاح للوصي على السفيه حيث قال والحق ثبوتها
في البالغ فاسد العقل وسفيها لا بمعنى اختيار السفيه بل بمعنى توقفه على اذن الوصي وكذا الفاضل الهندي
في شرح القواعد حيث قال في شرح قول المصنف لا ولاية للوصي الا على من بلغ فاسد العقل بجنون او سفه
مع الحاجة الضرورية الى ذلك قال وكذا اثبت الولاية عليه للحاكم مع عدم ثبوتها على الصغير لان الولاية على السفيه
يعني ومحجوب ان يستبدله يعني ارادة الولاية الاجبارية بل يراد بفاسد العقل المجنون خاصة انتهى وقد يقال
وفي شرح قول المصنف ولا ولاية في النكاح الا على ناقص بصغر او جنون او سفه او رق قال لان الولاية
على السفيه انما هي بمعنى توقف نكاحه على الاذن بخلاف الباقين فتحكم المقام ان هنا امرين موجبين للاثار
الشرعية احدهما الجنون وثانيهما السفه بمعنى التبذير وافساد المال والاول مانع التكاليف والثاني
مانع التصرفات المالية واما الواسطة بينهما فلا حكم له في الشرع ولا دليل على كونه موثرا في اثبات او نفي سواء
سميته سفيها او فساد العقل عقلا او غير ذلك فمن ذكر السفه شبيها للمجنون في اقسام فساد العقل فان جعل
فساد العقل اعم من الخفة فلا مشاحة في الاصطلاح وان كان في ثبوت حكم المجنون له وان جعل فساد العقل
بمعنى الخفة والسفه بمعنى التبذير وجعل قسمي المجنون والسفه فنطالبه بالدليل على ثبوت ما اثبته له
كونه موردا للحكم الشرعي نفيا او اثباتا وجعل لفظ السفيه في بعض الاخبار على ذلك مجرد احتمال لا يصلح

ودليلا لاثبات الحكم دون جعل السفيه شبيها بالمجنون في اثبات الولاية عليه من غير ادخال في نسا واعتقل فاراد
عنوان الجنون والتبذير يرد عليه ما ذكر انفع وان اراد هذا المعنى فان اراد ثبوت الولاية في النكاح عليه توقف
صحته على اذنه لا ان يكون له الولاية في الايقاع استقلالا فهو كذلك وان اراد الاستقلال فعليه الاستقلال او الاذنية
السدد في كل حال. **فائدة** اعلم ان الولاية من جانب الله سبحانه على عباده ثابتة لرسوله واوصيائه المعصومين
عليهم السلام وهم سلاطين الانام وهم الملوك والولاة والحكام وبيدهم ازمة الامور وسائر الناس رعاياهم
والمولى عليهم واما غير الرسول واوصيائه فلا شك ان الاصل عدم ثبوت ولاية احد على احد الا من ولاه الله
سبحانه او رسوله او احد من الاوصياء على احد في امر وحينئذ فيكون هو وليا على من ولاه فيما ولاه والاولياء هم
كثيرون كالفقهاء العدول والاباء والاجداد والاوصياء والازواج والموالي والوكلاء فانهم الاولياء على
العوام والاولاد والموصى لهم والزوجات والمماليك والموكلين ولكن ولايتهم مقصورة على امور خاصة على
ما ثبت من ولاية الامير ولا كلام لنا هنا في غير الفقهاء فان احكام كل من الباقين مذكورة في موارد مخصوصة
من كتب الفروع والمقصود لنا هنا بيان ولاية الفقهاء الذين هم الحكام في زمان الغيبة والنواب من
الائمة وان ولايتهم هل هي عامة فيما كانت الولاية فيه ثابتة للامام الاصل او لا وبالجملة فان ولايتهم فيما ذا فاني
قد رايت المصنفين يحيلون كثيرا من الامور الى الحاكم في زمن الغيبة ويولونه فيها ولا يذكرون عليه دليلا
ورايت بعضهم يذكرون ادلة غير تامة ومع ذلك كان ذلك امرا مهما غير منضبط في مورد خاص
وكذا ارى كثيرا من غير المحتاطين من افاضل العصر وطلاب الزمان اذا وجدوا في انفسهم قوة الترجيح
والاقتدار على التفريع يجلسون مجلس الحكومة ويتولون امور الرعية فيفتون لهم في مسائل الحلال والحرام
ويحكمون باحكام لم يثبت لهم وجوب القبول عنهم كثبوت الهلال ونحوه ويجلسون مجلس القضاء والمرافعات
ويجرون الحدود والتعزيرات ويتصرفون في اموال اليتامى والمجانين والسفهاء والغياب ويتولون
انكحتهم ويعزلون الاوصياء وينصبون القوام ويقسمون الاخماس ويتصرفون في مال المجهول مالكه ويؤجرون
الاوقاف العامة الى غير ذلك من لوازم الرياسة الكبرى ونرى بعضهم ليس بيدهم فيما يفعلون دليل ولم يتفقدوا
في اعمالهم الدليل بل اكتفوا بما ذاقوا او سمعوا من العلماء الاطياب فيفعلون تقليدا بلا اطلاع لهم على غلط

فتاويهم

فتاويهم مهلكون آلله اذن لهم ام على الله تفترون فرايت ان اذكر في هذه الفائدة الجليلة وظيفة [الفقهاء]
وما فيه ولايتهم ومن عليه ولايتهم على سبيل الاصول الكلية ولنقدم اولا شطرا من الاخبار الواردة
في حق العلماء الابرار اللبيبة لمناصبهم ومراتبهم ثم نشفعه بما يستفاد منها الحكم ثم نذكر بعد ذلك بعض
موارد هذه الكلية فههنا مقامان   في ذكر الاخبار اللائقة بالمقام فنقول ان الاخبار
في ذلك كثيرة جدا ولنذكر شطرا منها   ما ورد في الاحاديث المستفيضة منها صحيحة ابي
البختري عن ابي عبد الله ع انه قال العلماء ورثة الانبياء   رواية عبد الله بن جابر عن ابي
عبد الله ع قال العلماء امناء   مرسلة الفقيه قال امير المؤمنين ع قال رسول الله ص اللهم ارحم خلفائي
قيل يا رسول الله ومن خلفاؤك قال الذين ياتون من بعدي ويروون حديثي وسنتي ورواه في معاني
الاخبار وغيره ايضا   رواية علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن موسى بن جعفر ع وفيها لان المؤمنين الفقهاء
حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها   رواية السكوني عن ابي عبد الله قال قال
رسول الله ص الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا قال اتباع
السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم   ما رواه في جامع الاخبار عن النبي ص انه قال
افتخر يوم القيمة بعلماء امتي فاقول علماء امتي كسائر الانبياء قبلي   المروي في الفقه الرضوي انه قال
منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الانبياء في بني اسرائيل   المروي في الاحتجاج في حديث
طويل قيل لامير المؤمنين ع من خير خلق الله بعد ائمة الهدى ومصابيح الدجى قال العلماء اذا صلحوا
المروي في المجمع عن النبي ص انه قال فضل العالم على الناس كفضلي على ادناهم   المروي في المنية انه ع
قال عيسى عظم العلماء واعرف فضلهم فان فضلهم على جميع على جميع خلق الله الا النبيين والمرسلين كفضل
الشمس على الكواكب وكفضل الاخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء   المروي في كنز الكراجكي عن مولانا الصادق ع
انه قال الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك   التوقيع الرفيع المروي في كتاب
الغيبة والطبرسي في الاحتجاج وفيها واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم
حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم   ما رواه الامام في تفسيره عن ابائه عن النبي ص انه قال

اشد من يتم اليتيم الذي انقطع عن امامه لا يقدر على الوصول اليه ولا يدري كيف حكمه فيما يبتلى به من شرائع دينه الا فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا فهدى الجاهل بشريعتنا المنقطع عن مشاهدتنا كان معنا في الرفيق الاعلى وقال علي ع من كان عالما من شيعتنا عالما بشريعتنا فاخرج ضعفاء شيعتنا من ظلمة جهلهم الى نور العلم الذي حبوناه به جاء يوم القيمة وعلى راسه تاج من نور يضيء لاهل تلك العرصات الى ان قال وقال الحسين بن علي عليهما السلم من كفل لنا يتيما قطعته عنا محنتنا باستتارنا فواساه من علومنا التي سقطت اليه حتى ارشده وهداه قال الله عز وجل يا ايها العبد الكريم المواسي انا اولى بهذا الكرم اجعلوا له يا ملائكتي في الجنان بعدد كل حرف علمه الف الف قصر الى ان قال وقال موسى بن جعفر ع فقيه واحد ينقذ يتيما من ايتامنا المنقطعين عن مشاهدتنا والتعلم من علومنا اشد على ابليس ... حتى تشفع في كل من احل عنه ... الى ان قال وقال علي بن محمد ع لولا من يبقى بعد غيبة قائمنا من العلماء الداعين اليه والدالين عليه الى ان قال لما بقي احد الا ارتد عن دين الله ... الافضلون عند الله عز وجل

رواية ابي خديجة قال قال لي ابو عبد الله ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه

رواية اخرى له اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضيا

مقبولة عمر بن حنظلة وفيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله

ما روي عن النبي ص في كتب الخاصة والعامة انه قال السلطان ولي من لا ولي له

ما رواه الشيخ الجليل محمد بن الحسن بن علي بن شعبة في كتابه المسمى بتحف العقول عن سيد الشهداء الحسين بن علي ع والرواية طويلة ذكرها صاحب الوافي في كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وفيها وذلك بان مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه الحديث

ما رواه في العلل باسناده عن الفضل بن شاذان عن ابي الحسن الرضا ع في حديث قال فيه فان قال فلم وجب عليهم معرفة الرسل والاقرار بهم والاذعان

لهم بالطاعة

لهم بالطاعة قيل لانه لما لم يكن في خلقهم وقولهم وقواهم ما يكملون به مصالحهم وكان الصانع متعاليا ان يرى وكان ضعفهم وعجزهم عن ادراكه ظاهرا لم يكن بد من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدي اليهم امره ونهيه وادبه ويوقفهم على ما يكون به احراز منافعهم ودفع مضارهم فلو لم يجب عليهم معرفته وطاعته لم يكن في مجيء الرسول منفعة ولا سد حاجة ولكان اتيانه عبثا لغير منفعة ولا صلاح وليس هذا من صفة الحكيم الذي اتقن كل شيء فان قال فلم جعل اولي الامر وامر بطاعتهم قيل لعلل كثيرة منها ان الخلق لما وقفوا على حد محدود وامروا ان لا يتعدوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم الا بان يجعل عليهم امينا يمنعهم من التعدي والدخول فيما حظر عليهم لانه ان لم يكن كذلك لكان احد لا يترك لذته ومنفعته لفساد غيره فجعل عليهم قيما يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود والاحكام ذلك

ومنها انا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا الا بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه من امر الدين والدنيا فلم يجز في حكمة الحكيم ان يترك الخلق مما يعلم انه لا بد لهم من امر الدين والدنيا فلم يجز في حكمة الحكيم ان يترك الخلق مما يعلم انه لا بد لهم ولا قوام لهم الا به فيقاتلون به عدوهم ويقسمون به فيئهم ويقيم لهم جمعتهم وجماعتهم ويمنع ظالمهم من مظلومهم ومنها انه لو لم يجعل لهم اماما قيما امينا حافظا مستودعا لدرست الملة وذهب الدين وغيرت السنة والاحكام ولزاد فيه المبتدعون ونقص منه الملحدون وشبهوا ذلك على المسلمين لانا قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلافهم واختلاف اهوائهم وتشتت انحائهم فلو لم يجعل لهم قيما حافظا لما جاء به الرسول لفسدوا على نحو ما بينا وغيرت الشرايع والسنن والاحكام والايمان وكان في ذلك فساد الخلق اجمعين

في بيان وظيفة العلماء الابرار والفقهاء الاخيار في امور الناس وما لهم فيه الولاية على سبيل الكلية فنقول وبالله التوفيق ان كلية ما للفقيه العادل توليه وله الولاية فيه امران احدهما كل ما كان للنبي والامام الذين هم سلاطين الانام وحصون الاسلام فيه الولاية وكان لهم فللفقيه ايضا ذلك الا ما اخرجه الدليل من اجماع او نص او غيرهما وثانيهما ان كل فعل متعلق بامور العباد في دينهم او دنياهم ولا بد من الاتيان به ولا مفر منه اما عقلا او عادة من جهة توقف امور المعاد والمعاش لواحد او جماعة

عليه انتظام امور الدين او الدنيا به او شرعا من جهة ورود امر به او اجماع او نفي ضرر او عسر
او حرج او فساد على مسلم او دليل اخر او ورود الاذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعين واحد
او جماعة ولا لغير معين اي واحد لا بعينه بل علم لابدية الاتيان او الاذن فيه ولم يعلم المأمور به
ولا المأذون فيه فهو وظيفة الفقيه وله التصرف فيه والاتيان به فالدليل عليه بعد ظاهر
الاجماع حيث نص به كثير من الاصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات ما صرح به الاخبار
المتقدمة من كونه وارث الانبياء وامين الرسل وخليفة الرسول وحصن الاسلام ومثل الانبياء و
بمنزلتهم والحاكم والقاضي والحجة من قبلهم وانه المرجع في جميع الحوادث وان على يده مجاري الامور والاحكام
وانه الكافل لايتامهم الذين يراد بهم الرعية فان من البديهيات التي يفهمها كل عامي وعالم ويحكم به انه
اذا قال نبي لاحد عند مسافرته او وفاته فلان وارثي ومثلي وبمنزلتي وخليفتي واميني وحجتي والحاكم
من قبلي عليكم والمرجع لكم في جميع حوادثكم وبيده مجاري اموركم واحكامكم وهو الكافل لرعيتي ان له كل
ما كان لذلك النبي في امور الرعية وما يتعلق بامته بحيث لا يشك فيه احد ويتبادر منه ذلك كيف
لا مع ان اكثر النصوص الواردة في حق الاوصياء المعصومين المستدل بها في مقامات اثبات الولاية
والامامة المتضمن لولاية جميع ما للنبي فيه الولاية ليس متضمنا لاكثر من ذلك سيما بعد انضمام ما ورد
في حقهم انهم خير خلق الله بعد الائمة وافضل الناس بعد النبيين وفضلهم على الناس كفضل الله على
كل شيء وكفضل الرسول على ادنى الرعية وان اردت توضيح ذلك فانظر الى انه لو كان حاكم او سلطان
في ناحية واراد المسافرة الى ناحية اخرى وقال في حق شخص بعض ما ذكر فضلا عن جميعه فقال فلان خليفتي
وبمنزلتي واميني والكافل لرعيتي والحاكم من جانبي وحجتي عليكم والمرجع في جميع الحوادث لكم وعلى يده
مجاري اموركم واحكامكم فهل يبقى لاحد شك في انه له فعل ما كان للسلطان في امور رعيته تلك الناحية
الا ما استثناه وما اظن احدا يبقى له ريب في ذلك ولا شك ولا شبهة ولا يضر ضعف تلك الاخبار
بعد الانجبار بعمل الاصحاب وانضمام بعضها ببعض وورود اكثرها في الكتب المعتبرة واما فيدل
عليه بعد الاجماع ايضا انه اذ مما لا شك فيه ان كل امر كان كذلك لا بد وان نصب الشارع الرؤف

الحكيم

الحكيم عليه واليا وقيما ومتوليا والمفروض عدم دليل على نصب معين او واحد لا بعينه او جماعة
غير الفقيه واما الفقيه فقد ورد في حقه ما ورد من الاوصاف الجميلة وهي كافية في دلالتها على كونه
منصوبا منه وايضا بعد ثبوت جواز التولي له وعدم امكان القول بانه يمكن ان لا يكون لهذا الامر من
يقوم به نقول ان كل من يمكن ان يكون وليا ومتوليا لذلك الامر ويحتمل ثبوت الولاية له يدخل
فيه الفقيه قطعا من المسلمين او العدول او الثقات ولا عكس وايضا كل من يجوز ولاية يتضمن الفقيه
وليس القول بثبوت الولاية للفقيه متضمنا لثبوت ولاية الغير سيما بعد كونه خير خلق الله بعد النبيين
والائمة والخليفة والمرجع وبيده الامور فيكون جواز توليه وثبوت ولايته يقينيا والباقون
مشكوك فيهم ينفى ولايتهم وجواز تصرفهم النافذ بالاصل المقطوع به وكذا الوجوب الكفائي فيما يثبت
لامر به وجوبه فان قلت هذا انما يثبت فيه الاذن والجواز واما انه يجب كفاية فالاصل عدم الوجوب
على الفقهاء قلنا الوجوب الكفائي عليهم ايضا مقطوع به غاية الامر انه يشك في دخول غيرهم ايضا تحت الامر
الكفائي وعدمه والاصل ينفيه فان قيل الاصل عدم ملاحظة خصوصيتهم قلنا الاصل عدم ملاحظة جهة
العموم ايضا مع ان اثبات الجواز كاف لنا ولا معارض فمن ابتلي يثبت له الوجوب فيما يجب بالاجماع المركب
وليعلم هنا ان الكليات تنشعب عليه ويبنى بدليله يجري بهما في جميع المقامات الفرعية والموارد الجزئية
ويندرج تحتهما جميع ما ذكره الفقهاء في المسائل الشخصية ولا حاجة الى ذكرها لا نزاع في هاتين الكليتين
لما يثبت منهما من الادلة الخاصة او الفروع اللازمة بيانها او تبيانها وورود الاذن او الامر من الشارع فيه و
وقد ذكر بعض تلك الامور الشهيد في قواعده قال ما حاصله قاعدة في ضبط ما يحتاج الى الحاكم كل
قضية وقع النزاع فيها في اثبات شيء او نفيه او كيفيته وكل امر فيه اختلاف بين العلماء كثبوت الشفعة
مع الكثرة او احتيج فيه الى التقويم كالارش وتقدير النفقات او الى ضرب المدة كالايلاء والظهار
او الى الالقاء كاللعان ومما يحتاج الى الاقتصاص نفسا او طرفا والحدود والتعزيرات وحفظ مال الغياب
كمال او دايع والنكاح انتهى ثم نقول ان الامور التي هي وظيفة الفقهاء ومنصبهم ولهم الولاية فيه كثيرة
تبلغ موارد منها ما ذكرنا وقد ذكرنا هنا بعضا فمنها الافتاء فلهم الولاية وعلى الرعية وجوب اتباعهم فيه

وتقليدهم في احكامهم وهي ثابتة بكلام الامام الحكيم المذكور بل وبدلالة عليه ايضا من الاخبار المتفرقة
بخصوصها المروي عن تفسير الامام ع ومقبولة عمر بن حنظلة فلذا لا التفاتها على ترغيب العالمين
يعلمهم الهداية للجهال بالشريعة وحثهم على اخراجهم من ظلمة جهلهم الى نور العلم الذي اعطوه وعلى
مواساتهم مع ايتام الائمة الذين هم الجهال بالشريعة من علومهم التي سقطت اليهم وعلى تفقدهم الجهال
وتعليمهم من علومهم وعلى تكفلهم لايتام الائمة الحاصل وهدايتهم الضعفاء ودعوتهم الى العلوم ودلالتهم
عليها وثبوت الجواز بل الرجحان بل ثبوت الوجوب الكفائي بالاجماع بل بالضرورة كما ثبت بذلك ايضا وجوب
اتباع الناس لهم فيها وعونهم وهدايتهم ورواياتهم ودونهم فان قيل للتصريح به تلك الرواية الترغيب في تعليم
علومهم ومن اين يعلم ان ما استنبطه هؤلاء العلماء هو علوم الائمة قلنا لا شك انه ليس المراد علومهم بحسب
علم العالم اي يعلم انه من علومهم اذ المراد غير ذلك للحلف عالا يعلم بل على الايجاب فيكون المعنى من
علومنا بحسب علمه ولا شك ان علوم الائمة بزعم العلماء وبحسب علمهم فان قيل لا نسلم ان ما يعلمونه انما هو
من العلوم فان مستنبطاتهم ليست علما وانما هي ظنون يجب العمل بها لاجل الحجة قلنا الظن المنتهي الى
العلم فانه علم فانه اذا ظن وجوب السورة لاجل خبر واحد وعلم حجية الخبر بالدليل القطعي يعلم وجوب
السورة واما الظن الغير المنتهي الى العلم فهو ليس مما يتكلم به فان قيل هو حجة في حقه وتحقق فقلد به لعدم ثبوت
ثبوت وجوب تقليده عليهم فهو معلوم يكلف حقه دون غيره حق الغير قلنا هذا تخليط واشتباه
لكن الظنون مع ان المظنون من الخبر الواحد هو وجوب السورة مطلقا دون وجوبها عليه خاصة والمعلوم
من الادلة القطعية هو حجية الخبر الواحد اما مطلقا او لكل من كان مثله لا بعد التفحص بخصوصه فان الدليل
حجية خصوصا بعد التفحص وعلى هذا ايضا هذا ان خبر الواحد واجب العمل مطلقا ويظن من الخبر
ان السورة واجبة كلها نعم لما لم يكن علم غير المعصوم حجة على غيره يحتاج جواز اتباع علم الغير الى
وجوبه الى دليل وهذا الخبر وما يؤدي مؤداه من ادلة جواز تقليد او وجوبه دليل حجيته عليه لمن
تقليده ايضا فلاحظ كلمة الثانية عمومه قوله فاذا حكم بحكمنا فانه لا يمكن ان يكون المعنى اذا حكم على ساعده
انه حكمنا اذ لا يكون حينئذ حاجة الى قوله ثم الرجوع اليه بل نفيه الحديث الدالة على اختلاف

الخبر عريم

الخبر عريم في جهل السامع بانه حكم فيكون المعنى اذا حكم بحكم نسبه الينا انه هو حكمنا باعتقاده يجب القبول له ليس
المراد بانه حكم خصوص ما يكون بعد التفحص لا عمية لغة وعرفا لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه ومنه يظهر
امكان الاستدلال لرواية ابي خديجة الا القضاء ايضا بمعنى الحكم ويدل على المطلب ايضا اخبار اخر كثيرة كالمروي
في الامالي باسناده عن رسول الله ص انه قال الدين نفع الله اي بالعلم الذي امرنا بحملهم في الخبر نادرة فليبلغوها
وبهتدوا بنصائحهم وبنفعهم الى الرواية والمروي في عوالي اللالي عن بعض الصادقين عليهم السلام ان الناس
اربعة رجل يعلم وهو يعلم انه يعلم فذلك مرشد عالم فاتبعوه ورواية محمد بن مسلم المروية في الكافي في فضيلة تعليم
العلم من علم باب العلم والمروي في الاحتجاج عن مولانا الكاظم ع انه قال فقيه واحد ينقذ يتيما من ايتامنا
المنقطعين عن مشاهدتنا بتعليمهم ما هو محتاج اليه اشد على ابليس من الف عابد وفيه ايضا عن ابي محمد
العسكري فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه
فللعوام ان يقلدوه ايضا مفاهيم الاخبار المستفيضة الناهية عن الافتاء بغير علم ومن غير العلم بالناسخ
والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمبينة لصفات المفتي وامر الائمة بعض اصحابهم بالافتاء وامر الناس
بالرجوع اليهم والاخبار المتكثرة المتضمنة لان الله سبحانه لا يدع الارض خالية عن عالم يعرف الناس
حلالهم وحرامهم ولئلا يلتبس عليهم امورهم كما في رواية عبد الله العامري عن ابي عبد الله ع قال ما
زالت الارض الا ولله فيها الحجة يعرف الحلال والحرام ويدعو الى سبيل الله والمروي في الكافي الذي عنه
عنه ايضا قال ان الله تبارك وتعالى لم يدع الارض الا وفيها عالم يعلم الزيادة والنقصان ولولا ذلك
لالتبست على المؤمنين امورهم والحجة والعالم فيها لا يجلان على الامام المعصوم الغائب لا يعرف الناس
مسائلهم ولا يدعوهم الى سبيل الله ولا يبين لهم امورهم ويدل على المطلب ايضا الاجماع القطعي بل الضرورة
الدينية بل ضرورة جميع الاديان فان الكل اجمعوا على افتاء العلماء للعوام وعلى ترك الانكار في تقليد
غير العلماء لهم من غير مانع لهم من الانكار بل ترغيبهم عليه وذمهم على تركه بل هذا امر واضح لكل عامي
حتى النسوان والصبيان لانهم يرجعون فيما لا يعلمون الى العلماء وليس على كل عامي بان جهله ولا يعلم
من احكام الله يجب اخذه من العالم اضعف من علمه بوجوب الصلاة وكونها مثلا اربع ركعات ويدل عليه

عليه ايضا انه لا شك ان الرسول مبعوث على العالم والعامي والنبي بعثته مقصورة على العلماء وان احكامه
مقرره للمرتبين من مجتهدين ومقلدين بينهما ولا شك ايضا انه لم يقرر هذه الاحكام لكل احد حتى من لم يتمكن من الرجوع
اليهما ويحصل ما اعد السبيل للاجتهاد ولم يخصصها ايضا بمن وصلت اليه هذه الاحكام من دون سعي
وفحص بل انه يجاد ان يحصل بالفحص عنها فيما نما يعني انا امرنا بالفحص عن احكام الرسول بل وجوب هذا
مما يحكم به العقل القاطع لمن وصل اليه بعد الفحص بعد حكم ولا يعد معذورا نقلا عن العلماء والدوام بالفحص
ما مور به ومن لم يفحص غير معذور ثم ان الفحص تارة يكون بالفحص عن ماخذ معارضها وعلاجها واستنباطها منها بعد
فهم المراد منها وعلاج معارضها ودفع اختلافاتها ونحو شبهاتها ونحو ذلك واخرى بالفحص عن نقل
بعد ذلك ومن البديهيات القطعية ان امر غير العلماء في زمان من الازمنة بالفحص بالطريق الاول يوجب
العسر الشديد والحرج العظيم واختلال امر المعاش وتعطل اكثر الامور سيما لعدم من وجود الدهور ففي العلماء
الذين يسهل لهم الاجتهاد يختص طريق فحصهم للتكليف في جميع الازمنة بالسؤال عمن يفحص بالطريق الاول
فيكون واجبا عليه فقد ثبت ان المرجع في التقليد الى اهل الفن وقد بينا ستاده في كتاب مناهج الاحكام
فوائد **الاول** اعلم ان ههنا مسئلتين احديهما ثبوت ولاية الافتاء الفقيه ووجوب التقليد على
العامي وكلتاهما مسئلتان فان جميع الادلة المذكورة تثبت المسئلتين واولها ان المسئلة الاولى متضمنة
لحكم الفقيه فيجب عليه الاجتهاد فيه والثانية لحكم العامي وحيث لا يجوز التقليد في هذه المسئلة لاستلزامه
الدور يجب عليه فيها الاجتهاد بنفسه ايضا ويعلم في تلك المسئلة باجتهاده وقد تنطلق بها الفقها لاجل
تحصيل العلم بحكم العامي ولعل يوجد الاجماع فيها بل قد يحتاج الفقيه اليها حيث يضطر الى التقليد لضيق
الوقت عن الاجتهاد ونحوه ان مستند الفقيه في المسئلتين هو الادلة المذكورة باجتهاده واما مستند المقلد
في الغالب هو الدليلان الاخيران اي دليل الاجماع ودليل بقاء التكليف واما غيرهما فليس من شان
غالب المقلدين الاستناد اليه لتوقفه على اثبات حجية الاحاد وعلاج المعارضات والاجتهاد في وجوه
الدلالات ونحوها **الثاني** كما يجب على العامي الاجتهاد في هذه المسئلة يجب عليه الاجتهاد في تعيين
الفقيه الذي يقلده من بين اصناف الفقهاء من الاصولي والاخباري والحي والميت والاعلم وغيره
والمتجزي والمطلق وطريق اجتهاده فيه سهل لا صعوبة فيه ذكرناه في كتاب مناهج تقليد الاموات من كتاب

ومناهج

مناهج الاحكام ولم نذكرها هنا لخروجه عما نحن بصدده **الثالث** مورد وجوب الافتاء والتقليد
هو الذي يفهمه الفقيه من قول الشارع وينسبه اليه ويستنبط ارادته من الامور المتعلقة بالدين
الفرعي سواء كان حكما شرعيا او وضعيا او موضوعا او محمولا او متعلقا له استنباطا او غير استنباطي
من حيث هو موضوع او محمول او متعلق للحكم الالهي لا مطلقا وبالجملة كلما يجب من الامور الفرعية
الدينية مثلا اذا استنبط الفقيه ان الخمر نجسة وان هذه الخمرة هي العصير العنبي وان نجاستها
عبارة عن كونها واجب الاجتناب في الصلوة يجب افتائه على مقلده تقليده في ذلك فيقلده في تعيين
الموضوع وهو الاختصاص بالعصير العنبي وفي معنى المحمول وهو كونه واجب الاجتناب في الصلوة وفي الحكم
وهو ثبوت المحمول للموضوع ولا يجوز للمفتي حوالة المقلد في فهم الخمر والنجاسة الى العرف واللغة ولو كانا
خالفين لما فهمه ان مراد الشارع من الخمر النجس هو العصير العنبي ومن النجاسة ما ذكر لانه استنبط
مراد الشارع ايضا هو المعنى العرفي فيتفق بان الخمر العرفية نجسة عرفا ولو فهم المقلد من الخمر معنا عرفيا
لا يفيده في هذا المقام اذ دليل الفقيه دليله على التعيين او اختلاف العرفين او غير ذلك وان علم
المقلد انه ليس للتعبير قرينة ولا دليل على هذا التعيين وان معه يجب الرجوع الى العرف يكون هو بنفسه
مجتهدا في هذه المسئلة نعم لو لم يكن الخمر متعلقة بحكم الشارع بل المقلد فيه عاما فهم فهم فكذا اذا حكم
الفقيه بان اناء الذهب غير جائز الاستعمال وفسر الاناء بما يشمل المكحلة وظرف الغالية والاستعمال بما يشمل
رؤية الوجه في المراة ايضا فانه يجب على المقلد قبول الحرمة فيما فسر به ولا يجوز له ان يقول لا تقليد في الوضع
لشمول جميع الادلة لهذا الاستنباط ايضا لانه اخبار عن قول الشارع نعم لو قال الفقيه ان مراد الشارع
الاناء والاستعمال العرفيين فهنا يجب على المقلد قبوله ولو اختلفا حينئذ في فهم المعنى العرفي لا يجب
فيه التقليد لانه ليس اخبارا عن قول الامام بل قال ان الامام حرم الاناء العرفي ولكني افهم ان الاناء
العرفي يحكم بكون ذلك اناء فهذا اختلاف فيما نسبه الى العرف ولو قال المقلد اني اعلم ان مراد الشارع الاناء
العرفي فهو بنفسه يكون مجتهدا في هذه المسئلة وبالجملة الثابت من الادلة هو وجوب الافتاء والتقليد
في جميع ما يحكيه عن الشارع وينسبه اليه من الامور الشرعية الفرعية من حيث هو هو واما غير ذلك

فلا يجب على الفقيه فيه الافتاء ولا على المقلد القبول ما لم يكن حكما في مقام التخاصم والتنازع فلا يقبل
قوله في غير مقام المرافعة في رؤية الهلال وروى عن الجاسر في هذه الازمان ورد نوعي التذكية على ذلك
الحلال ونحو ذلك مما ليس فيه اخبار اي قول الشارع لعدم دليل عليه فان الاخبار انما هي واردة في احكام
الائمة وعلو مرتبتهم ومنصبهم ونحو ذلك ولا يشمل شيئا منها مثل رؤية الهلال وباطلاقها جميع الاخبار الامرة
بالرجوع الى الفقهاء وحكاية واردة فيما يتعلق بالدعاوى والقضاء بين الخصوم والفتوى في الاحكام
الشرعية ولا يتبادر شمول قوله حكما في المقبولة الا ان يكون مثل ذلك من احكامهم بموضوع جلا واما قوله
في التوقيع واما الحوادث الواقعة الخ ففيه ان الثابت منه وجوب الرجوع اليهم وهو مسلم والكلام فيما
يحكم به الفقيه حينئذ فانه لا شك فانه اذا ثبت عند الفقيه الهلال مثلا وافتى بوجوب قبول قوله فيه لكونه
فتواه كان يجب القبول وانما الكلام فيما يفتي به ولا يدل الرجوع اليهم انهم اذا انما لو ثبت عندنا الهلال الصحيح
او الفطر يجب علينا هذا اليوم واذا حادثة يجب الرجوع فيها بان يسأل عنه اذا ثبت ذلك عندك فيما
حكمنا ولا اجماع والضرورة غير متحقق فيه والدليل العقلي المتقدم انه لا يجري في غيره او ما حاد هذه الادلة
لعين يحصر ابا الادلة الشرعية الموجب وجوب التفحص عنها العسر والحرج او التقليد الا ان ما ذكرنا في القسم
الثاني انما هو من باب الاصل ويمكن ان يوجد في مورد حجة في دليل على وجوب قبول قول الفقيه كما استدل
له في مسئلة رؤية الهلال بصحيحة محمد بن قيس لكنها غير تامة كما ذكرناه في موضعه **الرابعة** اعلم
ان اهل زمان الغيبة بين مجتهد وغير مجتهد ومرادنا من المجتهد من كانت له ملكة الترجيح وقوة
الاستنباط من معظم الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية ولا شك في جواز التقليد للثاني بل وجوبه
فيما لم يحتط فيه بل في اصل الاحتياط ايضا واما الاول فاما اجتهد في المسئلة فعلا او لا فعلى الاول
لا يجوز له التقليد اجماعا ولا يدخل تحت شيء من ادلته ايضا كما سيظهر وجهه وعلى الثاني فاما لا يتمكن من
الاجتهاد لمانع من ضيق وقت او فقد شرط ونحوه او يتمكن فعلى الاول فالظاهر جواز التقليد بل وجوبه له
لكثير من الاخبار المذكورة بل للاجماع والدليل العقلي وعلى الثاني لا يجوز له التقليد بل يجب عليه الاجتهاد
او الاحتياط بعد اجتهاده فيه وكان اجماعي ايضا لاصالة عدم حجية قول الغير وعدم كونه حكما في حق

الغير

الغير وعدم ثبوت الاجماع فيه وعدم جريان الدليل العقلي لامكان الرجوع الى الادلة الشرعية
ولا يتوهم شمول بعض الاخبار لمثل ذلك ايضا لانها بين ما لا عموم فيه ولا اطلاق يشمل مثل ذلك وبين
ضعيف غير منجبر في المقام متضمن للعوام او الضعفاء او الجاهل او نحو ذلك مما لا يصدق على مثل ذلك
الشخص او غير معلوم صدقه او مشتمل لامر دال على الوجوب المنتفي في حق مثل ذلك قطعا فيرجع الى
التخصيص ولزوم امكان اجراء الاستصحاب في حق ضعيف لتغير الموضوع وعارضه مع استصحاب
حال العقل ولمسئلة افتاء التقليد فروع اخر مذكورة في كتب الاصول **الخامسة** لا بد للفقيه المفتي
ان يعلم ما يجب فيه الافتاء عليه وما لا يجب فنقول الفقيه الجامع الشرائط للافتاء في بلد المستفتي او في مكان
لا يتيسر الوصول اليه اما واحد او متعدد فان كان واحدا فاما يكون وقت السؤال وقت الحاجة الى السؤال
اما من جهة كونه وقت العمل او من جهة عدم امكان السؤال وقته مع العلم بانه يحتاج اليه في وقت
او لا يكون فعلى الثاني لا يجب على المفتي الجواب للاصل وعلى الاول يجب الافتاء ان اجتهد فيه والاجتهاد
ثم الافتاء ان لم يجتهد اذا اتسع الوقت للاجتهاد وان كان السؤال عما يجب على المستفتي علمه او يتفق
يجهله وبما يحتاج اليه اذا كان السؤال عن واجبات وهو جائز او عما يدفع الضرر الحاصل به عن نفسه كما اذا
سئل عن خيار الغبن لعدل البيع بما فيه غبن ويستحب الجواب ان كان من المستحبات بل سائر الفتاوى ايضا
لعمومه مطلبها للمسلم بعدما اعرض عن سؤاله ولا يجب الافتاء في غير ما ذكر من انواع المعاملات ولا الديانات
مما لا يجب تعلمه فلا يجب الجواب عن السؤال ممن يسأل عن مسقطات خيار الغبن اذا اراد ايقاع
المعاملة بوجه يسقط مثلا ونحو ذلك وان كان متضمنا لشيء باعتقاد المستفتي فان علم المفتي اصابته
في ذلك الاعتقاد لا يجب عليه الافتاء عينا ايضا بل يجب كفاية وان كان قال المستفتي انا اريد تقليدك
الابتداء اذ التبس لم تقليده وكلف وان علم خطائه مع عدم تقصيره وان كان لم ينتبه على خطائه من باب
الارشاد والهداية وان كان لاجل تقصيره في السعي يجب عليه الافتاء لانه يكون الجواب عليه واجبا
عينيا وان لم يعلم خطائه او اصابته واحتمل كونه مصيبا لا يجب عليه الافتاء ايضا وان تعدد المفتون
فلم يلزم المستفتي بل اعتقد الاختيار يجب على احد الامرين من الافتاء او الارشاد الى غيره ان قلنا

بالاكتفاء في معرفة المجتهد باخبار مجتهد اخر وخلاصة المقال انه كلما يجب فيه على المستفتي السؤال يجب
على المفتي الجواب فان وجب على الاول السؤال عن ذلك عينا يجب عليه الجواب كذلك وما يجب عليه عن اهل
الفقه يجب عليه الجواب كفاية وكذا ولتبصر المستفتي بجهلهم يجب عليه الجواب اما عينا او كفاية ولا
يجب في غير ذلك ويدل على الكل الاجماع مضافا الى الاية لقوله سبحانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من
البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ولما روي
في الصافي عن النبي ص انه قال من سئل عن علم يعلمه فكتمه الجم يوم القيمة بلجام من نار ورواه في الحق
ايضا بلفظ من علم علما فكتمه الجمه الله يوم القيمة بلجام من النار وما رواه في الكافي باسناده عن ابي عبد الله ع
انه قال قرات في كتاب علي ع ان الله لم ياخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى اخذ على العلماء عهدا ببذل
العلم للجهال الا انه لا دلالة في خصوصه بالوجوب لانها التي اخذ العهد على الجهال بطلبها واما المقدمتان
فان كانت عامة الا ان حرمة الكتمان في الاية الشريفة ما سكوت نفيه عن رايه في سعة او مباح او ربما علم
غير معلوم سيما اذا اشتهر الجميع في كتب الاحاديث والتفسير من العربية والفارسية بان المتبادر النهي عنه
الكتمان المطلق دون الكتمان عن شخص خاص والروايتان الاولتان ضعيفتان غير معلوم انجبارهما
بعمل بهما ويعضد ذلك ما رواه في الكافي باسناده عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول الله ص المسجد فاذا جماعة
قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا اعلم الناس بانساب العرب ووقائعها وايام
الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي ص ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي ص انما
العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وفسرت الاية المحكمة باصول العقائد التي براهينها الايات
المحكمات والفريضة العادلة بفضائل الاخلاق وعدالتها كناية عن توسطها والسنة القائمة بشرائع
ومسائل الحلال والحرام وروي ايضا باسناده عن ابي عبد الله ع يقول وجدت علم الناس كله
في اربع اولها ان تعرف ربك والثاني ان تعرف ما صنع بك والثالث ان تعرف ما اراد منك و
الرابع ان تعرف ما يخرجك من دينك والمراد من الاول واضح ومن الثاني علم النفس لا سيما
ومنها المعاد فانه يعود اليه من النشاة الاخروية وما يوجب شكر النعم ومن الثالث الفضائل النفسانية والكمالات
والاوامر الشرعية ومن الرابع الرذائل والنواهي ويخرج منها بين الروايتين كثير مما يعم الروايتان

الرسالتان

الرسالتان المتقدمتان بل يمكن ان يقال بعدم خلو معاني الثلثة المذكورة في الرواية الاولى عن اجمال لاجل
عدم خلو الاجمال في العموم ما ايضا فتامل ومنها القضاء وتولي ولاية الفقهاء والاوقاف وعلى الرعية الترافع اليهم
وقبول احكامهم وبذل الحاكم شرعا لهم مع الاجماع القطعي بل الضرورة والقاعدة ان المقبولتان المتقدمتان المروي
عن كتب الاخبار والتوقيع الرفيع ومقبولة ابن حنظلة ورواية ابي خديجة المتقدمة جميعا في صدر المقالة والمروي
عن النوادر المتقدم في الافتاء ورواية داود بن الحصين عن ابي عبد الله ع في رجلين اتفقا على رجلين عدلين
جعلاه بينهما في الحكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي
الحكم فقال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر ورواية الحلبي
عن ابي عبد الله ع قال سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين الى ان قال
ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه والظاهر وجوب القضاء على الفقيه للاجماع فان اتحد في البلد
عينا والا فكفاية على الفقيه المقلد في التقليد ولا يعتبر باختيار المدعي على احد المجتهدين وجوبا عينيا
عليه وان كان الاختيار مع المدعي لاصل الا ان يكون بحيث لا يجوز له الرجوع الى الاخر ومنها الحدود والتعزيرات
واختلفوا في ثبوت ولايتها للفقيه في زمن الغيبة فذهب الشيخان الى ثبوتها له واختاره الديلمي والفاضل
في كتبه والشهيدان وصاحب المهذب وصاحب الكفاية والشيخ الحر بل اكثر المتاخرين ونسب الى المشهور
بل ادعاء بعضهم على الاجماع في مسئلة علم الحاكم بعلمه في حقوق الله ونقل عن الحلي منعها ويظهر
الشرائع والنافع التردد والاول هو الحق للنا عليه المتقدمتين مضافا الى رواية حفص بن غياث
المنجبر ضعفها لو كان بالشهرة قال سالت ابا عبد الله ع من يقيم الحدود السلطان او القاضي فقال
اقامة الحدود الى من اليه الحكم ويؤيده رواية ابي مريم قال قضى امير المؤمنين ع ان ما اخطات القضاة في دم
او قطع فعلى بيت مال المسلمين ورواية ابي عقبة الواردة في حكاية ابي عبد الله ع مع عيلان قاضي ابن هبيرة
وفيها بالظن بن سبيس ووضع على الانثيين ما قال لا اصلح قال يا عيلان تجمع بين المرء وزوجته قال نعم وتفرق بين
المرء وزوجته قال نعم قال وتقتل قال نعم قال وتضرب الحدود قال نعم قال فتحكم في اموال اليتامى قال نعم الحديث
وقد يستدل ايضا باطلاقات مثل قوله سبحانه فاقطعوا وقوله عز شانه فاجلدوا ونحوهما وعلى الخدش
فيه بعدم معلومية شمول ذلك الخطاب لمثل الفقهاء وعلى ذلك فهل على سبيل الوجوب او الجواز الظاهر هو

القائلين بثبوت الولاية لهم اولا وحيث استدلوا باطلاقات الاوامر وبافضاء ترك اجراء الحدود الى
المفاسد وصرحوا بوجوب مساعدة الناس لهم وهو كما ترى لظاهر الاجماع المركب وقول امير المؤمنين ع في
رواية ميثم الطويلة التي رواها المشايخ الثلثة الواردة في حد الزنا وانك قلت لنبيك صلى الله عليه وآله فيما اخبرته
به من دينك يا محمد من عطل حدا من حدودي فقد عاندني وطلب بذلك مضادتي اللهم واني غير معطل
حدودك ولا طالب مضادتك الحديث ويمكن الاستدلال لعموم هذه الرواية بالاجماع المركب فتامل
الا ان الظاهر دخول التعزيرات في الحدود انظر ومنها اموال اليتامى فثبوت ولايتها للفقهاء الجامعين
لشرايط الحكم والفتوى اجماعي بل ضروري وحكاية الاجماع وعدم الخلاف فيه مستفيضة بل متواترة ويدل
عليه اولا الاجماع المحقق المتقدم وثانيا الاية الشريفة وهو قوله سبحانه ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن دلت
على جواز قرب مال اليتيم بالتي هي احسن لكل احد من الناس ومنهم الفقهاء فيجوز لهم قطعا وكذا يجوز قرب غيرهم
مع اذن الفقيه ايضا كذلك ولا يلزمه تخصيصه من الاية على معلومية جواز ان يكون الاحسن كونه مع اذن
الفقيه الذي بيده مجاري الامور والمرجع في الحوادث والحجة والحاكم والقاضي من جانب الامام ونايب
الرسول وكافل الايتام وحصن الاسلام ووارث الانبياء وغير ذلك مما علم بوجوه التصرف بل يظهر منه
عدم جواز قرب الغير بدون اذنه ويأتي لنا القاعدة الثانية من القاعدتين وبيانها انه لا شك
ولا ريب ان التصرف ممنوع عنه في العرف فيما لم يثبت شرعا اجماعا ونصا كتابا وسنة فيما لم ينصب من
جانب الله سبحانه احد لحفظ اموالهم واصلاحها والتصرف فيها بما يصلحها ونصب الاولياء عنه جائز على
الحكيم المتقن عقلا كما صرح به في رواية العلل المتقدمة ويدل عليه استفاضة الاخبار بان الشارع لم
يدع شيئا مما يحتاج اليه الامة الا بينه لهم ولا شك ان هذا اشد ما يحتاجون اليه بل مطلقا في
الاكثر في الصغير والفراش فيتعين النصب وهذا المنصوب لا يخلو اما يكون معينا او لا وعلى الثاني ان كل من كان
وعلى الاول اما يكون هو الفقيه او الثقة العادل لعدم القول بتعيين امر ثالث وعلى التقادير الثلث يكون
الفقيه منصوبا لانه المتيقن والثاني مشكوك فيه مع ان المرجحات المتقدمة لتعيين الفقيه موجودة ايضا
ويدل عليه الاخبار الكثيرة كصحيحة ابن بزيع قال مات رجل من اصحابنا ولم يوص فرفع امره الى قاضي الكوفة
فصير عبد الحميد القيم بماله وكان الرجل خلف ورثة صغارا ومتاعا وجواري فباع عبد الحميد المتاع فلما

اراد بيع الجواري

اراد بيع الجواري ضعف قلبه في بيعهن اذ لم يكن الميت صير اليه وصيته وكان قيامه بهذا بامر القاضي
لانهن فروج فذكرت ذلك لابي جعفر ثم قلت له يموت الرجل من اصحابنا ولم يوص الى احد ويخلف الجواري
فيقيم القاضي رجلا منا لبيعهن او قال يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لانهن فروج فما ترى في ذلك القيم
قال فقال اذا كان القيم به مثلك او مثل عبد الحميد فلا باس ورجح الاول لان مثل عبد الحميد اما يراد به
في الفقاهة او العدالة او العدالة الخاصة وعلى التقادير يجوز التصرف للفقيه ولا شك ان نصب قاضي
الكوفة لا مدخلية له في ذلك ايضا وصحيحة ابن رئاب قال سألت ابا الحسن موسى ع عن رجل بيني وبينه
قرابة مات وترك اولادا صغارا وترك مماليك غلمانا وجواري ولم يوص فما ترى فيمن يشتري منهم
الجارية يتخذها ام ولد وما ترى في بيعهم قال فقال ان كان لهم ولي يقوم بامرهم باع عليهم ونظر لهم
وكان ماجورا فيهم قلت فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية يتخذها ام ولد قال لا باس بذلك اذا باع
عليهم القيم الناظر لهم فيما يصلحهم فليس لهم ان يرجعوا فيما صنع القيم لهم الناظر لهم فيما يصلحهم وجه
الدلالة انها تدل على ثبوت الولاية لغير الاب والجد والوصي حيث انتفت هذه الثلثة في المورد واما
الاب والوصي فظاهر واما الجد فلانه ايضا لو كان لكان هو المتولي لامرهم لذكره وبعد ثبوت الولاية
لغير الثلثة يثبت للفقيه بالاجماع وصحيحة ابن اسماعيل بن سعد سألت الرضا ع عن الرجل يموت بغير
وصية وله ورثة صغار وكبار ايحل شراء خدمه ومتاعه من غير ان يتولى القاضي بيع ذلك فان
تولاه قاض قد تراضوا به ولم يستعمله الخليفة ايطيب الشراء منه ام لا قال اذا كان الاكابر من ولده
معه في البيع فلا باس به اذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك وموثقة سماعة قال سألت
ابا عبد الله ع عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية وله خدم ومماليك
وعقد كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك الميراث قال ان قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا باس وجه
الدلالة فيهما بنحو ما ذكرنا فيما تقدم انهما دلتا على جواز بيع العدل وضمه الثقة ولا شك في صدقهما على الفقيه
الجامع للشرائط والمروي في الفقه الرضوي انه قال لو سمي الفقيه وهو فقيهها وعاملها ان يتصرف
لليتيم في ماله فيما يراه حظا وصلاحا وليس عليه خسران ولا له ربح والربح والخسران لليتيم وعليه فقد

ثبت من هذه الادلة ثبوت ولاية الفقيه على الايتام في اموالهم بمعنى جواز تصرفه فيها ونفوذ بيعه
وشرائه ومعاملاته وبها يخرج عن الاصل عدم جواز التصرف في الغير وعدم نفوذ التصرفات وههنا
فوائد الاولى هل هذه الولاية ثابتة مطلقا او بعد انتفاء الاب والجد والوصي الظاهر عدم الخلاف
في الترتيب وانها مخصوصة بصورة انتفاء هؤلاء ولم يثبت من الادلة ازيد من ذلك اما الاجماع
فظاهر واما الاية فلعدم معلومية كون قرب الفقيه مع وجود احد الثلثة بدون اذنه احسن واما الدليل
العقلي فلعدم ضرر فانه مع احد هؤلاء واما الروايات فكلها واردة في صورة فقد الاب وبعض الرضوي
في صورة فقد الوصي ايضا واما هو وان شمل بظاهره بصورة وجوده ايضا الا ان ضعفه المانع عن العمل به في غير
صورة الانجبار يمنع عن العمل به واما الجد فان شملت الروايات باطلاقها صورة وجوده ايضا الا
ان ادلة ثبوت الولاية للجد المذكورة في مظانها خصصتها بصورة انتفائه مضافا الى كون ذلك الاطلاق
مخالفا لعمل الاصحاب شاذا فلا يكون معمولا به ثم ادلة ثبوت ولاية هذه الثلثة مذكورة في محالها ليس من وظيفة
هذا المقام **الثانية** الظاهر من صحيحة اسماعيل وموثقة سماعة ان جواز التصرف في اموال الايتام
لكل واحد من عدول المسلمين وثقاتهم وثبوت ولاية لهم وقال المحقق الاردبيلي قدس سره في شرح الارشاد
انه لا ينفي الريب لانه خالف عمل الاصحاب الثابت بالتتبع وحكايات الاجماع على اختصاص جواز
التصرف من العدول او العدل بصورة فقد الفقيه فلا يكون معمولا به مضافا الى عدم كون تصرفه احسن في صورة
امكان الوصول الى الفقيه والى اشعار الرضوي بل ظهوره في الاختصاص بالفقيه وكذا يشعر به رواية تحف
العقول المتقدمة في صدر العائدة المصرحة بان مجاري الامور بيد العلماء فالحق اختصاص الولاية لهؤلاء
الثلثة المذكورين بالفقهاء مع وجودهم وعدم تيسر الوصول اليهم **الثالثة** قد عرفت من اختصاص
الولاية الثابتة بمعنى جواز التصرف ونفوذ تصرفاته في الفقيه تعرف عدم جواز تصرف غيره اصالة
عدم جواز التصرف في مال الغير بدون اذن مضافا الى اجماعا وخصوصا في النبوي لا يأخذن احدكم متاع
اخيه جادا ولا لاعبا والى المروي عن صاحب الزمان لا يحل لاحد ان يتصرف في مال الغير بغير اذنه
والنهي في الاية الشريفة عن قرب مال اليتيم الا بالتي هي احسن ولم يعلم كون تصرف غير الفقيه بدون

اذنه

اذنه احسن فيكون حراما مضافا الى عدم نفوذ معاملات غير الفقيه الى الاصل ومفهوم الشرط في صحيحة
ابن بزيع وابن رئاب فبعد عدم جواز تصرف غير الفقيه ثبت وجوب منع الفقيه له عن التصرف
نهيا عن المنكر **الرابعة** واذ ثبت عدم جواز تصرف الغير بدون اذن الحاكم ووجوب نهيه اياه عنه
فهل يجب على الحاكم التصرف بنفسه او الاذن فيه ام لا التحقيق انه ان كان في معرض التلف وخرج التصرف
على الصغير بدونه يجب للاجماع والا فلا يجب نعم من جهة النهي عن المنكر لو كان لصغير مال مدفونة
في موضع مامون او محفوظ في بيت لا يجب على الفقيه التصرف فيه او اخذه منه نعم مع ضمن مامون ونحو ذلك
الخامسة تصرف الفقيه في اموال اليتامى تارة يكون بمجرد الحفظ عن التلف وحكمه ظاهر واخرى بنحو الاقراض
والاجارة والبيع والشراء والصلح ونحوها ولا كلام في الاول واما الثاني فلا شك في جوازه لاطلاق
المنقولة التي تدل عليه ولكنه مخصوص بصورة اشتماله على المصلحة فيه والا فلا يجوز للاجماع وقوله سبحانه ولا
ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وهل يكفي عدم المفسدة او يشترط وجود المصلحة الظاهر
الثاني لظاهر الاية الشريفة فان المراد بالاحسن اما الاحسن من جميع الوجوه او من تركه كما يتبادر ومع عدم المصلحة
لا يكون احسن شيء من التصرفين وكذلك يدل عليه قوله وانظر لهم في صحيحة ابن رئاب المتقدمة فان معنى
النظر لهم ملاحظة نفعهم ومصلحتهم بل مفهوم الشرط في قوله اذا باع لهم الناظر يدل على ثبوت البأس الذي
هو العذاب اذا لم يكن البيع مما يصلح لهم فان قيل هذا اذا كان ما يصلحهم متعلقا بقوله باع ولو تعلق
بالناظر لم يفد ذلك المعنى قلنا يكفي الاحتمال ولا او وان لم يحصل الاجمال لان هذا المجمل يخصص مطلقات
جواز بيع الحاكم فلا يكون حجة في موضع الاجمال فلا يكون دليلا على جواز البيع في موضع عدم المصلحة ولعل
يكفي تحقق المصلحة او يجب مراعات الاصلح على ما يمكن ويتيسر فلو كانت مصلحة في بيع ملكه وكانت
قيمته مائة ولم يوجد من يشتريه بهذه القيمة ويشتريه غير مائة وعشرين هل يجوز بيعه بالمائة ام لا الظاهر
الثاني لعدم معلومية كون البيع بالمائة حينئذ مصلحة عرفا سلمنا ولكن لا شك انه ليس باحسن فان
قيل فلعل المعنى الاحسن من الترك لا من جميع الوجوه قلنا المخصص بالمجمل المتصل حجة في غير ما علم
خروجه وتخصيصه ولم يعلم خروج الاحسن من الترك الخاص فيكون منهيا عنه فان قيل اطلاق

لها

صحيحة ابن رئاب وسائر المطلقات المتقدمة بل يكفي في اثبات جواز البيع بالمصالح ولو لم يكن اصلح قلنا الاية
مخصصة مع انه قد عرفت الاجمال في الاية والمخصص بالمنفصل ليس بحجة في مقام الاجمال فلا يكون المطلقات حجة
في مقابله ولا يخفى انه في الظاهر بها اذا تصرف باحد الامرين تجددا اما لو لم يتصرف اصلا تصرفا جديدا فلا
يجب ملاحظة الاصلحية لعدم دلالة الاية ولو ضبط المال في مكان محفوظ او بيد امين واراد احد الاتجار لا
يجب دفعه اليه ولو مع المصلحة اذ الاتجار حينئذ حتى يجب مراعاة الاصلح نعم لو دفع حينئذ الى الاحد التحقيق
يجب مراعاة الاصلح وكذا لو اشترى احد ملكه باضعاف قيمته وكانت فيه المصلحة لم يجب نعم لو باع يجب
مراعاة الاصلح وهل يجب على الغير اجارة ضياعه [illegible] الظاهر نعم مع ما يعد تركه
ضررا وهو ما ثبت اجرة مثله على متصرفه اذا كان له راغب اجارة لان تركه اتلاف واضرار عرفا ومنها اموال
المجانين والسفهاء فان للحاكم ولاية اموالهم مع الحاكم اذا لم يكن لهم ولي آخر بيان ذلك ان المجنون بجميع
فنونه والسفيه ببعض اقسامه اي من ليس له ملكة اصلاح المال او له ملكة افساده ممنوعان من التصرف
فيه بالاجماع القطعي المحقق والمحكي متواترا ويدل عليه مع الاجماع الكتاب والسنة قال الله ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم وقال سبحانه فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ففي موثقة ابن سنان وجاز امره الا
ان يكون سفيها او ضعيفا فقال وما السفيه فقال الذي يشتري الدرهم باضعافه قال وما الضعيف
قال الابله وفي صحيحة عيص قال سألته عن اليتيمة متى تدفع اليها مالها قال اذا علمت انها لا تفسد
ولا تضيع ولا في صحيحة هشام بن سالم وان احتلم ولم يونس منه رشد وكان سفيها او ضعيفا
فليمسك عنه وليه ماله وفي رواية ابي بصير فان احتلم ولو لم يكن له عقل لم يدفع اليه شيئا ابدا الى
غير ذلك ثم وليهما في منع التصرف في اموالهما حيث لم يكن ولي آخر من اب وجد او وصي منهما لهم الولاية
كما حقق في كتب الفروع هو الحاكم بدليل الاجماع المقطوع به وللقاعدة الثانية من القاعدتين المتقدمتين
بيانه ان بعد حجر الشارع عليهما ومنعهما من التصرف في اموالهما لابد وان يقيم مقامهما وليا
لهما يحفظ اموالهما بحكم العقل والشرع كما يشعر به رواية العلاء المتقدمة وفي النهي والعلة العلومة
من منعهما عن التصرف والمستفاد من قوله في صحيحة هشام المتقدمة فليمسك عنه وليه ماله وثبوت

الولاية

الولاية للحاكم حيث لا دليل على ولاية غيره مضافا الى ان كل من يحتمل كونه وليا يدخل فيه الحاكم ولا عكس ولانه
صرح في رواية التحف المتقدمة ان مجاري الامور التي منها ذلك الامر وصرح في النبوي بان
السلطان ولي من لا ولي له والحاكم اما سلطان او نائب عمن له السلطنة الشرعية من الله او خليفة رسوله
وعمومه حجة واحبه كما مر في الاخبار المتقدمة ان حال على النبي والامام فيكون هو وليهما وامينهما في اموالهما
على ان بعد ثبوت ولاية السلطان يثبت ولايته بحكم القاعدة الاولى وهل يختص ولايته في الحفظ والاصلاح
او يجوز له التصرف فيهما على نحو التصرف في اموال الايتام من البيع والشراء والاجارة والتبديل وسائر انواع
التصرفات على الوجه الاصلح ظاهر الاصحاب الثاني بل الظاهر ان عليه الاجماع البسيط والمركب من وجهين
احدهما عدم الفصل بين الحفظ وسائر التصرفات المصلحة وثانيهما عدم الفصل بين اموالهما واموال الايتام
ومنها اموال الغيب والتحقيق ان الغياب على ثلاثة اقسام الاول الغائب عن بلده المعلوم خبره وناحيته
كالمسافرين للتجارة والزيارة والحج ونحوها والمتمكن من رجوعه [illegible] رجوعه عادة وعرفا [illegible]
ايابه ولو باستنابة الغائب وتوكيله ولو بالكتابة ونحوها الثاني هو كالاول الا انه غير متمكن من [illegible]
احواله والتصرف في امواله ولو لبعد مسافة واضرار عدوه او حبس ونحو الثالث الغائب المفقود
خبره وللحاكم القضاء على كل من الانواع الثلاثة وبيع ماله لقضاء دينه الحال بعد مطالبة الدائن ان لم يمكنه
التخلص لوجه آخر بلا عسر وحرج كما حقق في كتاب القضاء من الفروع ويدل عليه مرسلة جميل
بنيهما عليهما السلام قال الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى دينه وهو غائب
الحديث وان امكنه التخلص بوجه آخر من غير عسر فالظاهر التخيير لاطلاق المرسلة واما الولاية في امواله
على الاطلاق فان كان الغائب من القسمين الاولين فلا ولاية للحاكم من حيث هو حاكم على ماله من حيث هو
غائب للاصل والاجماع فليس له استيفاء حقوقه ومطالبته ما اجل من مطالبته واجارته ضياعه
ونحو ذلك نعم لو كان ماله في معرض الهلاك ومشرفا على التلف ودينه مما يضيع ضياعه وعقاره يجوز
حفظه اجماعا ولقوله سبحانه وما على المحسنين من سبيل وللاذن الحاصل بشاهد الحال بل قد
يجب كفاية على الكل ممن اطلع عليه وليس ذلك من باب الولاية لعدم ثبوت الولاية عليهما بل لحفظ

لحنون لاجرة واعانة المجنون كان من القسم الثالث فظاهر سيرة العلماء وطريقتهم والمصرح به في كلام جماعة ثبوت ولاية الحاكم فيه ايضا بل الظاهر انه اجماعي ويدل عليه مضافا الى القاعدة الثانية من القاعدتين وعلى ولاية فيهما فيه بنحو ما بالحفظ وانواع التصرفات من جهة الحفظ ومراعاة المصلحة فيها ولو بالبيع والتبديل او انواع التصرفات النافعة كالبيع مع المصلحة بل ودعوى في الاوليك الظاهر الاولوية للاصل فتامل ومنها الانجرار فان للحاكم ولاية فيهما في الجملة اجماعا وان اختلفوا في موارده وتحقيق الكلام في المقام انه لا خلاف في عدم ثبوت ولاية له في النكاح على غير الصغيرين والمجنونين والسفيهين وانما الكلام في هذه الثلثة ونذكرها في مسائل ثلث **الاولى** في الصغيرين الخاليين عن الاب والجد والمشهور عدم ثبوت ولاية النكاح لهما للحاكم ونسب في الحدائق الى الاصحاب مؤذنا بدعوى الاجماع ويحتمل الاجماع جماعة وقال صاحب المدارك في شرح النافع انه مقطوع به من كلام الاصحاب انتهى وتوقف صاحب في ذلك صاحب الكفاية من تأخر عنه والحق هو الاول للاصل ومفهوم الشرط في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر في الصبي يتزوج الصبية يتوارثان قال اذا كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم ولاخرى عن الصبي يزوج الصبية قال ان كان ابواهما اللذان زوجاهما جاز واشتمالها على الاجبرة على اثبات الخيار غير مضر لان خروج جزء من الخبر عن الحجية لا يضر في الباقي وبرواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله في رجل يريد ان يزوج اخته قال يؤامرها فان سكتت فهو اقرارها وان ابت لم يزوجها فان قالت زوجني فلانا زوجها ممن ترضى واليتيمة في حجر الرجل لا يزوج الا برضاها ولا تنكلا دلالة الاخيرة بناء على ان يحمل على انه لا رضا لها في زمان تعتبر رضاها اي بعد البلوغ ولو حملت اليتيمة على البالغة كما في قوله سبحانه وتعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا آنستم منهم رشدا فيكون خرجت عن المسئلة وما يحكى ان يستدل به للثبوت كالاحاديث الناطقة من منطق النبوي المشهور السلطان ولي من لا ولي له بعمومه عموم السائر المتقدم شرحه وصحيحة ابن سنان الذي بيده عقدة النكاح هو ولي امرها ولا شك ان الحاكم ولي امر الصغيرين وسائر الاخبار الواردة في بيان من بيده عقدة النكاح وعدول الامر منه ورواية زرارة عن ابي جعفر قال اذا كانت المرأة مالكة امرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي من مالها ما شاءت فان امرها جائز تزوج ان شاءت بغير اذن وليها وان لم تكن

كلا

كلا فلا يجوز تزويجها الا بامر وليها وصحيحة الفضلاء عن ابي جعفر قال المرأة التي ملكت نفسها غير السفيهة ولا المولى عليها ان تزويجها بغير ولي جائز وصحيحة ابن بقطين اتزوج الجارية وهي بنت ثلث سنين او يزوج الغلام وهو ابن ثلث سنين وما ادنى حد ذلك الذي يزوجان فيه فاذا بلغت الجارية فلم ترض فما حالها قال لا بأس بذلك اذا رضي ابوها او وليها ويرد على الاول بقبول ولاية السلطان والحاكم وانما الكلام في جواز عقده كما يجوز نكاحه وما الدليل عليه والصحيحة لما عرفت مع المفهومين بالعموم والخصوص من وجه حيث ان المفهومين واردان في غير الاب ولما كان الا والمشهور واردة في الولي اذا كان الاب او غيره فيرجع الى الاصل لا الترجيح المفهومين بالشهرة بل مخالفة العامة بل المفهوم اخص مطلقا من الصحيحة لاختصاصها بالصغيرين وعموم الصحيحة فيجب تقديم الخاص مضافا الى ما سيأتي في رد الاستدلال بالصحيحة في المسئلتين الاتيتين ومثله يرد الاستدلال بسائر الاخبار الواردة في بيان من بيده عقدة النكاح مضافا الى ما يرد بها جميعا في المرأة فيخرج عن مسئلتنا وهو الجواب عن رواية زرارة وصحيحة الفضلاء مضافا الى ما يأتي ورد الاستدلال بهما في المسئلتين الاتيتين والصحيحة الاخيرة بالشذوذ الموجب لخروجها عن الحجية مضافا الى معارضتها مع موثقة ابي عبد الله عبيدة الحذاء قال سألت ابا جعفر في غلام وجارية زوجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جائز وايهما ادرك كان له الخيار وان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر الا ان يكونا قد ادركا ورضيا الى ان قال قلت فان كان ابوها هو الذي زوجها قبل ان تدرك قال يجوز عليها تزويج الاب ويجوز على الغلام والمهر على الاب للجارية دلت على عدم نفوذ نكاح غير الاب من اولياء الصغير فتعارض الصحيحة المتقدمة وكذا ايضا يعارضها رواية داود المتقدمة فيرجع الى الاصل المتقدم **الثانية** في المجنون البالغين وثبوت ولاية النكاح عليهما للحاكم فيما اذا لم يثبت ولاية الغير من اب او جد او وصي مصرح به في كلام اكثر المتأخرين كالشرايع والنافع والقواعد والتذكرة والتلخيص والتبصرة والارشاد والتحرير وشرح القواعد للمحقق الثاني والمسالك والروضة وكتب العرفان والكفاية والمفاتيح وشرحه والحدائق وغيرها بل الظاهر انه متفق عليه بين المتأخرين وفي كلام كثير منهم دعوى الشهرة عليه وفي كلام

بعضهم نفي الخلاف وفي اخر دعوى الاجماع ولكن الكل يشترطونه بالصلاح وجماعة كالمبسوط والار
والتحرير والمحقق الشيخ علي والفاضل الصيمري وشارح المفاتيح يشترطونه بالحاجة والضرورة بل يظهر
من الشيخ علي ادعاء الاجماع على اشتراطه وكلمات اكثر القدماء خالية عن ذكر ولاية الحاكم
على النكاح بل يظهر من كثير من معتمديهم انتفاؤها كالغنية والخلاف والمبسوط والنهاية والنبيا
والجامع والوسيلة والغنية وغيرها والحق ثبوت ولايته في النكاح عليهما بناء على ثبوت ولاية
غيره بشرط مسيس الحاجة ودعاء الضرورة وعدمه ما لم يكن كذلك اما الاول فللقاعدة
الثانية من القاعدة بين الحكمين المذكورتين المؤيدة بنقل الاجماع واما الثاني فللاصل السالم
عن المعارض اذ ليس شيء هنا يوهم الولاية سوى النبوي المصرح بان السلطان ولي من لا ولي له وقد
عرفت ما فيه واختصاص ومن بيده عقدة النكاح وسياق ما يرد عليه من رواية بن زرارة السابقة
حيث دلت بمفهوم الاستثناء على جواز تزويج من لم يكن كذلك بامر وليها وفيه اغنائهم لو كان لفظ
التزويج فيها مضافا الى المفعول اي يكون الضمير الراجع الى المراة مفعولا ورد اما لو كان فاعلا كما
هو المحتمل بل الاظهر سيما في نسخة يتزوج مكان تزوج ولا تسبب قوله ما كانا فان امرها جائز فلا
اذ لا بد من تخصيص الرواية حينئذ بالسفيه دون المجنون اذ المجنونة لا اعتبار بفعلها ولا يجوز لها
تزويج نفسها لا بامر الولي ولا بدونه ولا يجوز بها **الثالث** في السفيهة بمعنى خفيف العقل
الشامل لمن ليس له ملكة اصلاح المال ايضا وقد وقع الخلاف في ثبوت ولاية الحاكم في النكاح لها
مع عدم ولي اخر وعدمه في كلمات المتاخرين واما القدماء فكلام من عثرت عليه كلامهم خال
عن ذكر ولاية الفقيه عن السفيهة والسفيه بالمرة كالصدوق والمفيد والشيخ وابنا زهرة وحمزة
وادريس والحلبي والديلمي ويحيى بن سعيد بل ظاهر بعضهم كالصدوق والفقيه الاول بل ظاهر
الخلاف والغنية ادعاء الاجماع على اختصاص ولاية النكاح بالاب والجد واما المتاخرون
فقد اختلفوا فيه فذهب المحقق في الشرائع والفاضل في القواعد والتحرير والارشاد الى عدم
ثبوت الولاية اصلا وصحة عقده بنفسه لو اوقعه بدون اذن الولي كما صرح به جمعا في مسئلة

نكاح

نكاح المحجور نكاح المحجور عليه وان كان لهم كلام في المهر وذهب جمع اخر كالفاضل في التذكرة وثلث
الارشاد والثالث في شرح القواعد للمحقق الشيخ علي الى ثبوت الولاية لا بمعنى استقلال الحاكم بتزويجها
بل بمعنى عدم استقلالها وتوقف صحة نكاحها على اذن الحاكم وان لم يجز للحاكم تزويجها بنفسه ايضا
واما بمعنى استقلال الحاكم في كتاب الحجر من شرح القواعد وليس كل بالكلام فيه اعم من الولاية
لاستقلاليته وعدمها وصرح في موضع اخر بعدم الاستقلال لنا انه لا ريب ان السفيه لا يحجر على النكاح
لانه بالغ وعاقل ولا يجوز له الاستقلال لاستقلاله لانه سفيه وتبذير يجري عليه شرعا ممنوع من التصرفات
المالية انتهى والحق هو الثاني اي ثبوت الولاية بمعنى توقف صحة العقد على اذن الحاكم ولا استقلال الحاكم
في الولاية على النكاح اي ليس وليا اجباريا اما عدم استقلال الحاكم وتوقف النكاح على اذن السفيه
او السفيهة ايضا فللاصل السالم عن المعارض بل ظاهر الاجماع واطلاق قوله سبحانه فاذا بلغن اجلهن فلا
جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وقوله سبحانه حتى تنكح زوجا غيره والنصوص المستفيضة
كصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال تستامر البكر وغيرها ولا تنكح الا بامرها وصحيحة
محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام لا تستامر الجارية اذا كانت بين ابويها ليس لها مع الاب امر
وقال تستامرها كل احد ما عدا الاب وفي رواية ابراهيم بن ميمون عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت
قد تزوجت لم تزوجها الا برضا منها وموثقة البقباق عن ابي عبد الله ع واما البنت فانها
تستاذن وان كانت بين ابويها اذا اراد ان يزوجها ومرسلة الكافي عن رجل يريد ان يزوج
اخته قال يؤامرها فان سكتت فهو اقرارها وان ابت لا يزوجها ورواه في الفقيه بطريق صحيح
وزاد في اخرها فان قالت زوجني فلانا فليزوجها ممن ترضى وموثقة الحذاء المتقدمة حيث
دلت على كفاية رضا غير المدرك بعد الادراك مطلقا مضافا الى الاذن الغالب في اوايل الادراك
السفاهة وفي رواية داود بن سرحان المتقدمة فانها بالجملة احتماليتهما تدل على الطلب وفي رواية يزيد
الكناسي وبينهما فاذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها بالرضا والتابي وجاز عليها
ذلك وفي رواية محمد بن هاشم عن ابي الحسن ع قال اذا تزوجت البكر بنت تسع سنين فليست

بخلاف صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في المرأة الثيب تخطب الى نفسها قال هي املك بنفسها
تولي امرها من شاءت وصحيحة البزنطي قال قال ابو الحسن عليه السلام لا ينقض النكاح الا الاب ومثلها موثقة
محمد بن مسلم وجه الدلالة انه لو تزوجت البالغة حد الشرع العاقلة للاب والجد بدون اذن الحاكم
لم يكن للحاكم نقضه لحصره عليه السلام جواز النقض بالاب فاذا لم يكن نقضه جائزا كان صحيحا الى غير
ذلك من الاخبار واما الثاني فان توقف صحة تزويج السفيهة على اذن الولي فلصحيحة الفضلاء المتقدمة
الدالة بالمفهوم على عدم جواز تزويج السفيهة بغير ولي ورواية زرارة المتقدمة للمصرحة بانه لا
يجوز تزويجها الا بامر وليها ومقتضى الجمع بينها وبين الاخبار المتقدمة ابتناء النكاح باذنه
والولي معا ولا تنافي بين هذه الروايتين وبين الاخبار المتقدمة سوى صحيحة الحلبي وما بعدها
واما صحاح الحلبي والبزنطي وزرارة وان تعارضت تلك الروايتين الا انها اخص مطلقا من الثلثة
لاختصاصها بالسفيهة وشمولها للكل لا يوجب جهة عموم لانها غير ملحوظة فيها قطعا وكذا الحق
بالولي صحيحة زرارة بعم غير الاب مطلقا احتج النافي للولاية مطلقا بالاصل وانه ليس في نفسه
من التصرفات المالية فان المهر غير لازم في العقد نفسه والنفقة تابعة كتبعية الضمان للاتلاف وجوابه
ان الاصل مندفع بما مر والدليل الاخر اجتهاد في مقابلة الحديث ودليل الولاية الاستقلالية لو كان
برهانيا لاقتضى ان يكون امور احدها التلازم بين ولاية المال وولاية النكاح وجوابه منع التلازم
كما في المفلس والمفقود والصغير وثانيها مسيس الحاجة الى الولاية عليهما وفيه انه فرع ثبوت
حجرهما ومنعهما عن النكاح مطلقا وعدم جواز تزويجها نفسها عند العاجز ولم يثبت وثالثها
ثبوت السلطان ولي من لا ولي له سواء كان محتاجا الى الولي ام لا ورابعها انه تصرف مالي اما
من جهة الرجل فظاهر واما من جهة المرأة فلانها تجعل البضع في مقابل الصداق وهو ملحق بالاشياء
المتقومة وجوابه منع كونه ماليا من جهة الزوجة وانما هو اكتساب وهو ليس ممنوعا منه ولو
كان كذلك لزم عدم صحة خلع السفيه واخذه مال الخلع وهو خلاف الاجماع المصرح به وخامسها
صحيحة الفضلاء المتقدمة وجوابه عدم الدلالة بوجه من الوجوه غايته عدم جواز تزويج

السفيهة

السفيهة بغير ولي وهو اعم من الولاية الاستقلالية والاشتراكية ورواية زرارة السابقة دلت بالمفهوم
على جواز تزويجها بامر الولي سواء اذنت ام لا وجوابه انه غايته لو كان اضافة التزويج الى الضمير للانث
اضافة الى المفعول ولو كان من باب الاضافة الى الفاعل كما هو الاظهر لورود لفظ الامر بل يدل على ثبوت
الولاية الاشتراكية مضافا الى انه لا عموم ولا اطلاق في مفهوم الاستثناء اي الحكم الايجابي لان المفهوم
من الجملة الاستثنائية هو الحكم السلبي واما الايجاب فمقصود في الجملة فيكون من باب المطلق الوارد
في مقام حكم اخر كما هو المتبادر عرفا وعلى هذا فيكون مفاد المفهوم جواز التزويج مع اذن الولي في الجملة
فيمكن ان يكون هو فيما اذنت السفيهة ايضا كما هو قول جمع كثير من الفقهاء مع انه على فرض الدلالة
تعارض مع الاخبار المتقدمة الدالة على استقلال البالغة بالعموم من وجه والمرجع الى الاصل
وسادسها صحيحة ابن سنان السالفة وجوابه اولا بالمعارضات المذكورة الموجبة للرجوع الى الاصل
حيث ان الصحيحة وان اختصت بالولي الا انها شاملة للصغيرة والمجنونة وغيرهما من الاخبار
المتقدمة وان اختصت بالبالغة العاقلة الا انها شاملة للولي وغيره وثانيا انه كما يحتمل ان يكون المراد
تعريف من بيده عقدة النكاح يحتمل ان يكون واردة في بيان تعريف ولي الامر وادى بلفظ من بيده
عقدة النكاح اقتباسا من كلام الله سبحانه بل هو الظاهر والاصل مقتضى القواعد الادبية في القضايا
الحملية فان الاصل والظاهر فيها اثبات المحمولات المجهولة للموضوعات المعلومة لا اثبات الموضوعات المجهولة
للمحمولات المعلومة وعلى هذا فيكون المعنى ان من كان بيده عقدة النكاح كان بيده ولاية المال دون العكس
ومطابقة الجواب على الثاني دون الاول وليس في كلام الراوي سؤال حتى يقال يقتضي العكس قرينة
السؤال فان قيل يدل حينئذ على انه ليس عقدة النكاح بيد غير الولي ومنه السفيهة بنفسها فاذا
لم يكن العقد بيدها يكون بيد وليها لا محالة قلت وهذا الكلام يجري اذا الصغيرة التي لم تبلغ مع الاب
والجد وليست بيدها عقدة النكاح ولا بيد ولي ام هنا ايضا لاشتراك عن كون النكاح بيده
فيمكن ان يكون السفيهة شريكة مع الولي ولو كانت الشركة ايضا موجبة لصدق ان النكاح بيده لجرى
ذلك في الولي ايضا مع انه لو كان المراد بيان من بيده عقدة النكاح لكان هو الولي الذي بيده

العفو عن القصاص لا مطلقا كما يستفاد من اية الشريفة وصرحت به الاخبار المستفيضة كصحيحة رفاعة قال
سألت ابا عبد الله ع عن الذي بيده عقدة النكاح فقال الولي الذي يأخذ بعضا ويترك بعضا وليس له ان يدع
كله ونحوها وعليه الاجماع في كلام الفاضل الهندي وصاحب الكفاية ونقله الاردبيلي عن الخلاف والمبسوط
وقال في التبيان ومجمع البيان وبعض الجنان للشيخ المفرج وفقه القران للراوندي انه المذهب والذي
بيده العقد هو الاب والجد او مع الوصي والوكيل للرشيدة لا غير كما في مجمع البيان مشعرا بدعوى الاجماع
عليه وكنز العرفان ناسبا له الى اصحابنا وفي التحرير والقواعد وشرحه والروضة والترابع والمسالك ونحوها
ويدل عليه الاخبار المستفيضة   ومنها ما في الاخبار المعرضة بانها اذا كانت مالكة امرها
تزوجت من شاءت وعنه لا المعارضة المذكورة وثانيا ان فاتيهما ان مع عدم مالكية الامر لا تتزوج من شاءت
لان الولاية وجهها من شاء المولى ان لا يكون تزويجها بيدها اصلا ويكون موقوفا باذن يهما دون الولي
ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بالمفاد التقى لقوله لا نكاح الا بولي وما بعناه ويؤيد المطلوب ايضا تصريح جماعة
من الاصحاب باختصاص الولاية الاجبارية اي الاستقلالية في النكاح بالاب والجد بحيث يظهر منه مسلمية
القاعدة قال المحقق وتعني الاب والجد الا علاك الاجبار وقال في موضع اخر وولاية الاجبار لا تثبت لغير
الاب والجد وقال الفاضل الهندي الا انه يكفي في اثبات الولاية للحاكم فانه لا علاك الاجبار ويؤيده ايضا
اكتفاء العلماء طرا في شرائط المتعاقدين بالبلوغ والعقل والحرية في باب النكاح وتفريعهم عليه عدم صحة
عقد الصبي والصبية والمجنون والمجنونة والسكران فقط من غير تعرض لذكر السفيه اصلا وتفريعهم عدم صحة
التصرفات المالية من السفيه في باب المعاملات على اشتراط الرشد ومنها ولاية السفيها في اجاد نفوذ ا
واستيفاء منافع ابدانهم مع ملاحظة المصالح للاجماع ولا في اثباتها ضرر عليهم وهو منفي في الشريعة
ولعموم بعض الاخبار المتقدمة في امور الايتام شموله لذلك ايضا كالرضوي وصحيحة ابن زياب
استيفاء منافعهم المالية ونحوها كحق الشفعة والفسخ بالخيار ودعوى الغبن والاحلاف ورد
الحلف وحق القصاص في الدم والجنايات واقامة البينة وجرح الشهود وامثالها وقد ادعى بعض
معاصرينا الفضلاء الشهرة عليه في حق القصاص وتراه وفي ذلك الولاية للحاكم مع المصلحة لصحيحة

ابن زياب

ابن زياب والرضوي المتقدمين بل تدل عليه اذا كانت في تركهم مفسدة من ضرر ونحوه حتى انه لا يجوز التصرف
اذا كانت المصلحة في الترك ولو تساوى الطرفان فهل يجوز له التصرف والاستيفاء ام لا يستفاد من بعض
انه لا الظاهر الثاني للاصل الخالي عن الدافع ومنها التصرف في اموال الامام من نصف الخمس والمال المجهول
مالكه ومال من لا وارث له ونحو ذلك وقد يستدل بثبوت ولاية فيها بانها اموال الغائب والتصرف فيها
للحاكم وضعفه ظاهر اذ لا دليل في اموال مطلق الغائب حتى الامام مع ان الولاية في اموال الغيبا انما هي بالحفظ
لهم لا بالتفريق بين الناس وقد يستدل له بعموم الولاية وهو ايضا ضعيف لان مقتضاه ثبوت الولاية فيما
يتعلق بنفس الامام واموالهم والصواب الاستدلال بالقاعدة الثانية فان بعد ثبوت لزوم التصرف
في هذه الاموال والتفريق لابد له من مباشر وليس احد من الحاكم بل هو المتيقن وغيره مشكوك فيه ولان
تفريق هذه الاموال انما هو باذنه شاهد الحال وهو انما كان للباشر له الفقيه العادل كما بيناه في كتاب
مستند الشيعة ومنها جميع ما ثبت مباشرة الامام له من امور الرعية كبيع مال المفلس وطلاق المفقود
زوجها بعد الفحص ونحو ذلك للقاعدة الاولى من القاعدتين المتقدمتين وللاجماع ونحو الفقيه يتحلل
موردهم وان يتفحص عن عمل السلطان والامام فان ثبت تعلقه به للفقيه ايضا ومنها كل فعل لابد من
ايقاعه لدليل عقلي او شرعي كالتصرف في الاوقاف العامة والاتيان بالوصايا التي لا وصي لها ابتداء
او بعد ممات الوصي وعزل الاوصياء ونصب القوام ونحو ذلك من القاعدة الثانية من القاعدتين
المذكورتين ويلزم ان يكون القاعدتان بخاطرك عندك في كل مقام يرد عليك من اعمال الحكام
والفقهاء ووظائفهم وتعلم مقتضاهما ولا يخفى شيء مما ثبت من القاعدة او من دليل اخر من
الموارد التي لا ادري عليه دليلا ما تداول في هذه الاعصار في المبايعات الشرطية التي فيها خيار
الفسخ للبائع بشرط رد الثمن الى المشتري في زمان معين فاذا لم يحضر المشتري في الزمان المعين
يجيئون بالثمن الى الفقيه ويفسخون المبايعة ولا ادري لذلك وجها فان شرط الخيار هو رد الثمن
الى المشتري فاذا لم يتحقق الشرط لم يتحقق الفسخ وكون الفقيه قائما مقامه في ذلك مما لا دليل
عليه اصلا وتوهم انه ذلك لدفع الضرر والضرار فاسد اذ هذا الضرر مما اقدم البايع نفسه عليه
مع ان الفسخ لا عند المشتري منفي لضرر المشتري سلمنا الضرر المنفي لم يجبر برد الثمن الى الفقيه والفسخ

عنده اذ لابد ما جاز للحاكم التجاوز عن مقتضى الشرط لدفع الضرر بتمكن دفعه بزيادة مدة الخيار ما لم يلزم
المشتري على ما يجبر به الضرر ونحو ذلك من الاحتمالات ومن تلك الموارد ما ذكروه في باب النسية انه اذا
لم يقبل البايع الثمن في الاجل يدفعه الى الحاكم ويبرئ بذلك ويكون التلف من البايع حينئذ وهو انما يتم لو دل
عليه حديث دليل ما فيه مماس الخبر ونحو ذلك من الموارد فان قيل لا بد في امثال تلك الموارد من الرجوع الى الحاكم
قلت نعم لا اشكال في ذلك وهو المرجع في جميع الحوادث وله منصب المرجعية في ما يتعلق بالشريعة ولكن الكلام
في وظيفة الحاكم بعد الرجوع اليه انه ما هو والله العالم بحقايق الامور احكامه **عائدة** من القواعد
المسلمة بين الاصوليين والفقهاء اشتراط عدم تغير الموضوع في العمل بالاستصحاب وقد ذكرنا بعض
ما يتعلق بهذه القاعدة في بعض العوايد السالفة والمقصود هنا بيان المراد من الموضوع الذي ذكروه
هنا ووجه اشتراط عدم تغير الموضوع فنقول لبيان الاول انه لا شك ان المستصحب لا بد ان يكون متيقنا
في الحالة الاولى مشكوكا فيه في الثانية ومتعلق اليقين والشك لا بد وان يكون امرا حكميا اثباتا او نفيا
مضافا الى محل بنوع من الاضافات والنسب اذ لا يتعلق اليقين والشك بالذوات الخارجية الخالية عن
الحكم لا على الخطاء حكم انه كبقائه او وجوده او بجزئه فذلك المحل الذي يثبت له هذا الامر المتيقن
او المشكوك فيه ثانيا هو المراد من الموضوع ونعبر عنه بعبارة اخرى لا بد في الاستصحاب من الحكم بانه كان كذا
فيكون كذا ثانيا ومعنى كذا هو المستصحب والضمير في كان ويكون والبارز في لفظ انه هو الموضوع ثم الموضوع
قد يكون كالكلب في الحكم بنجاسة الكلب والثوب في الحكم بطهارته وقد يكون في الحكم مجموع شيئين وقد يتعدد الموضوع
في الحكم الواحد لاجل تعدد المضاف اليه وما نسب اليه الحكم كما في وجوب صوم اليوم على زيد فان اليوم
اليوم موضوع للوجوب على المكلف والمكلف موضوع لوجوب الصوم عليه ونحو ولاية الاب الاب
العاقل على الصغير فان الاب العاقل موضوع لكونه وليا على الصغير والصغير لكونه مولى عليه فاذا اريد
استصحاب كونه وليا يكون الموضوع هو الاب واذا اريد استصحاب كونه مولى عليه يكون الموضوع هو
الصغير فلو تغير الصغير وصار كبيرا يصح الاستصحاب الثاني لتغير الموضوع ولا يصح بعد الاستصحاب
الاول لذلك ولو جن الاب انعكس الامر واما وجه اشتراط عدم تغير الموضوع في حجية الاستصحاب
فلوضوحه وحجيته فلبيانه نقول لا شك ان الاستصحاب هو ابقاء الحكم الثابت اولا في الزمان الثاني في

حيث

حيث ثبوته في الاول ولاجل ذلك لو انتفى في الزمان الثاني لجهة اخرى لا يكون ذلك استصحابا اصلا
فانه لو قال الشارع يجب عليك صوم يوم الخميس وشك في يوم الجمعة هل اراد صومه ام لا فسئل عنه فافتى
بوجوبه ايضا لا يكون ذلك استصحابا وكذا لو شك في بقاء رطوبة ثوب في زمان نص عليها الله ثانيا
وحكم برطوبته لا يكون ذلك استصحابا والحاصل ان الاستصحاب لا يتحقق باتحاد حكم الموضوع في الحالتين
كيف ما كان بل اتحاده من جهة ثبوته للاول اي من جهة انه كان ثابتا في الاول ولم يعلم انتفاؤه في الثاني
وكل ما كان كذلك حكم الشارع بابقائه ولازم ذلك انه اذا علم انتفاء الحكم في الثاني لم يصح الاستصحاب
كما هو مجمع عليه ومصرح به في الاخبار بقوله ولكنه ينقضه بيقين اخر بل هو معنى قوله لا ينقض اليقين بالشك ثم انتفاء
الحكم في الثاني تارة يكون بالحكم بخلاف الاول فيه واخرى بالحكم بعدم ثبوت الحكم الاول فيه وان لم يحكم
بخلافه ايضا ومثال الثاني ثبوت عدم تعلق الحكم فيه فانه لو قال الشارع يباح لك الجلوس في بيت زيد يوما واما
بعده فلم احكم حينئذ بالاباحة ولا نفيها بل ابين حكمه بعد ذلك ولا يمكن استصحاب اباحة ما بعد
اليوم للعلم بانتفاء الحكم الاول ولا بسبب الحكم بالحرمة او الحكم بعدم الاباحة بل بسبب عدم الحكم والانتفاء
من اصله فان ثبوت عدم الحكم ايضا انتفاء للحكم ولذا لا يستصحب الحكم السابق فيما لو نص بصريح الشارع
بانه لا حكم لي في الزمان السابق ثم انتفاء اصل الحكم الاول في الثاني تارة يكون بتصريح الحاكم بالانتفاء
كما تقول لا حكم لي بعد ذلك واخرى يكون بتخصيصه الحكم بالاول فانه ايضا موجب لانتفاء الحكم في الثاني
لا بمعنى انه موجب للحكم بعدم ما حكم به للاول في الثاني وثبوت انتفاء المحكوم به في الاول في الثاني
حتى يعارضه ما دل على ثبوت الحكم في الثاني بل لا حكم في الثاني في الاول ويعلم انتفاء نفس الحكم الاول في
الثاني واذا عرفت ذلك نقول اذا علق الشارع حكما على موضوع خاص يكون هذا الحكم اي نفس الحكم
خاصا بذلك الموضوع فلو يكون حكم لغير ذلك الموضوع غير هذا الحكم الاول ويكون ماهية الحكم منتفية
فيه فيعلم انتفاؤه فيه فلا يستصحب اذ لا يحتمل ثبوت الحكم الاول فيه بل علم عدم ثبوته وان جوز ثبوته
ثبوته بحكم اخر ولكن لو ثبت حكم بدليل اخر يكون ذلك استصحابا ولا يجوز لانه ان لم يثبت ما حكم
به بالحكم الاول كان بدليل اخر ولكن يثبت له بالاستصحاب لان الاستصحاب ابقاء الحكم الاول من جهة ثبوته

في الاول وتعين حجة ثبوته في الاول كونه ثابتا فيه فعلا لانتفاء الحكم الاول وهو حكم الشارع بالوجوب مثلا
في الزمان الاول فينتفي في الثاني فلا يعلق استصحابه وان شئت توضيح ذلك فنقول اذا قال الشارع
الولاية ثابتة على الصغير فنقول ان الابن الصغير لو بلغ هو وادعى عليه لان الشارع قال الولاية ثابتة على الصغير وهذا
مما نراه ثم اذا صار كبيرا فنقول لا يعلق الاستصحاب لانا نعلم ان حكم الشارع منتف في حق الكبير وهذا من
افراده وما علم انتفاء حكمه فيه لا يجري فيه الاستصحاب لانه في موضع الشك في الحكم وعدم الانتفاء لا يعلم
انتفاء حكم الشارع في حق الكبير بل يعلم ثبوته يحكم بالاستصحاب قلنا الكلام بعد في حجية الاستصحاب
وعدمه ونحن نقول لا يصح الاستصحاب لانه قال بالاستصحاب بنفي اخر ولنا هنا نفي اخر وهو عدم الحكم
في حق الكبير فكيف يحكم بثبوت الحكم فيه واي فرق بين قوله لا حكم لي للكبير فيه وبين قوله الولاية على الصغير
في العلم بانتفاء الحكم في الكبير اي انتفاء اصل الحكم خصوص الولاية وهذا مراد من استدل لاشتراط عدم
تغير الموضوع بان المتبادر اثبات حكم لموضوع خاص شرطية ذلك الموضوع في ثبوته فلازمه انتفاء
المشروط بانتفاء الشرط وعرضنا ان المتبادر شرطية الموضوع في اصل الحكم مع انتفائه لا حكم الا بالحكم الاول
ولا يحلانه لان المتبادر شرطية الموضوع في ثبوت ما حكم به في الاول حتى يدل على انتفائه فيعارض دليل
ثبوت الحكم في الثاني فالمتبادر من قول الولاية ثابتة على الصغير ان الصغير شرط في كونه محكوما بحكم فاذا
انتفى الصغر انتفى حكم الشارع بهذا الحكم الذي انتفاؤه هو الاستصحاب لانه شرط في ثبوت الولاية فاذا
انتفى الصغر انتفت الولاية ولو كان مراده هذا المعنى لم يصح الا على حجية مفهوم اللقب وقد يستدل
ايضا بوجوه اخر منها دلالة التعليق على موضوع خاص على كونه جزءا للحكم وعلة له وحينئذ يستحيل
البقاء مع تغير الموضوع فيكون الحكم في المثال المذكور الولاية على الصغير لا مطلق الولاية وهو لا يتحقق
في حق الكبير وفي مثال الكلب النجاسة الكلبية وهي ممتنع التحقق مع صيرورته ملحا وهذا انما يدل
ومنها ان ذلك لاجل تعارض الاستصحاب حال النقل مع استصحاب حال الشرع فان الشارع لم يحكم
اولا بنجاسة الكلب الباقي كلبيته ولا بنجاسة الكلب المستحيل ملحا وعلم بعد الحكم بنجاسة الاول بثبوت
النجاسة فيه وبقي الثاني تحت اصل عدم الحكم ولهذا الدليل وجه ايضا ومنها انه لاجل تعارضه مع ادلة

بثبوته

ثبوت خلافه لما حصل قبل التغير كان الطهارة الملح وهو ما يسلم لانه ان اريد به مثل قولهم كل شيء طاهر حتى تعلم
انه قذر فهو لا تعارض الاستصحاب كما بيناه في موضع اخر وان اريد مثل قوله الملح طاهر فهو غير متحقق
في الاكثر فيلزم اختصاص اشتراط عدم تغير الموضوع بمواضع خاصة مع انه قد يكون حكم ما حصل بعد التغير موافقا
لحكم ما قبله كما اذا صار الكلب عذرة فيلزم جواز استصحاب النجاسة الكلبية ومع ذلك فلو سلم التعارض فلم
يكون الحكم للدليل المعارض دون الاستصحاب مع ان الحكم عند التعارض مع فقد المرجح التخيير لا طرح الاستصحاب
وان قلت بالتساقط والرجوع الى الاصل فقد ينفي الاصل حكم الاستصحاب كما اذا انقلب الخمر خلا او الماء
بولا ونحو ذلك ولا يخفى انه دفع الاشتباه لكثير في مسئلة اشتراط عدم تغير الموضوع في وجوه كثيرة لاجل في
اشتباهات كثيرة عديدة فمنهم من اشتبه الامر عليه في سبب الاشتراط ومنهم من اخطأ في فهم المراد من تغير
الموضوع كما مر في بعض الفوائد المتقدمة ومنهم من اشتبه في معرفة الموضوع ومن ذلك ما ذكره بعضهم في
مسئلة الماء المتغير بالنجاسة اذا زال التغير بنفسه لا يجري استصحاب النجاسة لتغير الموضوع لانه هو الماء المتغير
وقد انتفى التغير وهو خطأ لان هذا انما كان يصح اذا قال الشارع الماء المتغير بالنجاسة نجس فيكون الحكم
النجاسة والموضوع الماء المتغير ولكن ليس كذلك بل قال الماء اذا تغير نجس فالحكم نجاسة المتغير و
والموضوع الماء واما انه نجس مطلقا فمأخوذ من حكمه بانه كلما صار نجسا فيكون نجسا حتى يرد عليه
المطهر وهذا الحكم ثابت لكل شيء لا الماء المتغير خاصة والحاصل ان قولهم الماء المتغير نجس بالتغير فان
الموضوع في الاول الماء المتغير والحكم النجاسة وفي الثاني الموضوع الماء والحكم النجاسة بسبب التغير
فائدة قد اشتهر على الالسنة اصالة اتحاد العرفين وموضع استعمالهم ذلك الاصل الظاهر منها ان المراد
اللفظ معنى اخر غير ما يعلم اشتراكا بينهما او منقولا عن احدهما الى الاخر ويدل عليه حينئذ اصالة عدم الاشتراك
وعدم النقل وعدم التعدد في المعنى وربما اعترض عليه بانها علم فيه احد المتعددين ايضا والظاهر ان المراد من قول
ذلك ليس مطلق العرفين اذ لا وجه لمعنى الاصالة فقد تعدد كلام عرفين مع العلم بتعدد المعنى نقلا او اشتراكا
اصلا بل مراده خصوص عرف المتشرعة والشارع او عرف متشرعة زمان مع عرف متشرعة زمان
اخر وربما يستدل له بان تعدد بين العرفين في ذلك الزمان القليل واخرى بالغلبة اي الغالب في
الالفاظ الجارية على السنة المتشرعة اتحاد معناها المتبادر حينئذ مع معناها المتبادر في زمان الشارع

وثالثة يكون ذلك طريقة العلماء وسيرة الفقهاء بل كل احد فانا نراهم يحملون الفاظ الكتب المصنفة
في زمن قبل هذا الزمان الى زمان الشارع على ما منها في هذا الزمان ويتبادر منها عندهم من
غير تشكيك ولا تامل ولو علم كون اللفظ في معنى اخر منقولا عنه او مشتركا بينه وبين غيره صنف في عرفهم و
بين معنى اخر لا ان يعلم الاصطلاح عرفهم وفساد الوجه الاول ظاهر جدا لانا نشاهد تغير العرف في زمان
اقل من ذلك الزمان بكثير بل ظرف ستين او ثلث ستين فانه اذا استعمل لفظا لمعنى في عصر نجد في تلك المدة
هجر المعنى الاول ويترك فكيف بازيد من الف سنة كيف وترهم يحكمون بثبوت الحقيقة الشرعية في زمان
الصادقين عليهما السلام للفظ استعمل في معنى في زمان الرسول صلى الله عليه وآله ثم اذا الذي مائتا وانما نرى تغير العرف
في كثير من الالفاظ كالحق والمشتال والكراهة وغير ذلك بل لو استعمل في معنى غير معنى زمان الشارع
الى هذا الزمان يتغير العرف قطعا فالذي يفيد لم عدم الاستقلال وان يثبت ذلك او نستبعد بعض هذه الوجوه
هو [illegible] كثيرة وترددون علاقة واما البيان فساد الثاني فنقول لعدم قطع النقل كالاعاجم في التكلم بالعربية
من المجازية والمماثلة لعله العامة العمياء ان الالفاظ على صنفين احدهما ما لم يعلم تعدد معناه اصلا
ولا اخر ما علم فيه كالاخر ابيض على قسمين احدهما ما يكون له معنيين من المعاني المتحققة من الشارع ذاتا
او وصفا او فعلا او يكون مما يعم به البلوى ويستعمل كثيرا فيما بينهما فلا يكون كذلك فان اريد عليه الاتحاد معا
في الصنف الاول فهو لا يفيد لان الغالب في كل صنف او قسم يلحق النادر من ذلك الصنف او القسم
به فهو لا يفيد بغير ذلك الصنف ولا نزاع في ذلك الصنف وكذا ان اريد عليه في القسم الاول من
الصنف الثاني وان اريد القسم الاخير الذي هو محل الكلام ويظهر الفائدة فيه فالغلبة فيه بل يحقق
غير نادر فيه [illegible] للتشريع غيرمان لاحدهما عرفه من حيث اللغة هو اي عرف الحاصل من مزاولة علم
الفقه والحديث والرجوع الى الكتب المؤلفة في سوالف الازمنة في هذا الفن الشريف وهو نقل عرف
اهل هذا الزمان مثلا من حيث انه نحوي او صرفي وثانيهما عرفه من حيث بلده او زمانه ويتمسكون
هؤلاء باصل الاتحاد بالنسبة الى الاول بعد امكان ادعاء الغلبة فانما هو بالنسبة الى الاول
واما الثاني فهو غير ممكن لتوقفه على الاطلاع على عرف جميع طوائف العرب في ذلك الزمان في جل
الالفاظ حتى يعلم ايجاد عرف الغالب منها مع عرف زمان الشارع وهو غير ممكن الاطلاع سيما

لا مثالنا

لامثالنا بل الغالب بينها عدم بقاء اصل الالفاظ عندهم في هذا الزمان فكيف بمعانيها واما البيان
فساد الثالث فنقول انا نمنع كون ذكره طريقة العلماء وسيرة الفقهاء واما ما نرى من حملهم الالفاظ
الكتب المؤلفة في سوالف الازمان على ما يحملون فهو ليس من باب حملهم على عرف انفسهم وعهدهم
وزمانهم وعلى متفاهمهم والمتبادر عندهم بل نسبتهم الى ما في هذه الكتب من الالفاظ واستعمالها كنسبة
اهل علم النحو من هذا الزمان الى مصطلحات النحاة ونسبة اهل علم الحساب الى مصطلحات الحاسبين وهكذا
فان لهم بالنسبة الى الفاظ تلك الكتب اصطلاحا وراء اصطلاح عندهم وزمانهم وبيان ذلك ان العلماء
والفقهاء في اول كل علم بالنسبة الى الفاظ الكتب لهم اصطلاح وراء اصطلاح اهل زمانهم بل هم من بلد
امرهم ومبدء علمهم دخلوا تلك الكتب ونقلوا اصطلاحاتها ومعاني الفاظها من معلميهم واساتيدهم
الذين هم اخذوها من اساتيدهم وهكذا وحصل لهم اصطلاح وراء اصطلاح اهل عصرهم بل هو حقيقة
اصطلاح اهل زمان التاليف الواصل اليهم يدا بيد فهم بمنزلة اهل ذلك زمان المؤلفين وذلك ظاهر جدا
فان غير العرب من هؤلاء العلماء الاصطلاح لهم في هذه الالفاظ ولا يدرون معانيها ولم ياخذوها
من العرب باصطلاح زمانه بل اخذ من اخذ خلفا عن سلف واما القريب منهم فانه كذلك لان الالفاظ
العرب في هذا الزمان لا يشابه تلك الالفاظ فكيف بالمعاني والغافل عن حقيقة الامر الغير المتامل يزعم ان
بناء فهم العلماء واستخراجهم المعاني من الكتب من جهة اصطلاح زمانه وهو خطا لان من لم ياخذ معانيها
من الاساتذة لا يفهم منه شيئا بل الورقة اكثر تلك الكتب بغير المتعلم عند الاستاد المطلع على اصطلاحات
الكتب كالعوام من العرب او العجم لا يفهمون شيئا منها على انا نرى ان العجمي لا يفهم كتب علماء العجم اللاحقة
بالفارسية على الا بعد تعلم منفصله **فائدة** كثيرا ما يستعمل لفظ الكتاب والاصل في كتب الرجال فيقال
فلان له كتاب وفلان له اصل وقد يستفاد من الفرق بين الكتاب والاصل والفرق بينهما على ما صرح به
بعض سادة مشايخنا المحققين في بعض رسائله ان الاصل في اصطلاح المحدثين من اصحابنا
بمعنى الكتاب المعتمد الذي لم ينتزع من كتاب اخر فالاصل اخص من مطلق الكتاب فانه قد يجعل
مطلقا لم يقابل الكتاب وله اصل فلا [illegible] وقد ذكر ابن شهر اشوب في معالم العلماء نقلا عن المفيد

طاب ثراه ان الامامية صنفت من عهد امير المؤمنين الى عهد ابي محمد الحسن بن علي العسكري عليهما السلام
اربعمائة كتاب تسمى الاصول وهذا معنى قولهم له اصل ومعلوم ان المصنفات الاربعمائة في تلك المدة تزيد على
ذلك بكثير كما يشهد به تتبع الرجال فالاصل اذن اخص من الكتاب المنتهي ويظهر من كلامه ره ان شرط
صدق الاصل عدم الانتزاع ووجه لا اعتقاد بل صرح به بعد ذلك قال ولا يكفي فيه مجرد عدم انتزاعه
من كتاب اخر وان لم يكن معتمدا فانه يوجد في كلام الاصحاب مدحا لصاحبه ووجها للاعتماد على ما
تضمنه الى ان قال والوصف بقولهم له اصل معنى لا ايضاح والبيان او البيان الزيادة على مطلق
الاعتقاد المشترك فيما بين الاصول هل الموضوع للحكم في نحو قوله عليه السلام العصير العصير اذا
غلى حرم حتى يذهب ثلثاه او العصير الذي غلى حرم ويحرز ثمرة من الفتوى هو العصير او عنبه ويظهر
الفائدة في تغير الموضوع وعدمه عند الاستصحاب مثلا اذا صار العصير بعد الغليان وقبل ذهاب
الثلثين دبسا او خلا فان قلنا بان الموضوع هو العصير لم يصح الاستصحاب لتغير الموضوع لعدم تسمية
الدبس او الخل عصيرا وان قلنا انه عنبه فلا يصح وبيانه ان هيهنا حكمين احدهما انه يحرم اذا غلى
وكون الموضوع فيه عصيرا مما لا خفاء فيه انقلب قبل الغليان خلا ثم غلى لم يحرم لعدم صدق العصير
والاخر الحرمة والخفاء انما هو في موضوعها والتحقيق انه مركب من المقيد والقيد فينتفي انه يحقق
الامرين كونه عصيرا او مغليا فانتفاء احدهما ينتفي الموضوع فانه لا شك انه ليس الدبس حين الاتيان
عصيرا مغليا الا بالتجوز باسم ما كان والتوهم انما نشأ من امرين احدهما صحة قوله العصير اذا غلى سواء
بني على العصيرية ام صار دبسا فهو حرام فيتوهم ان قوله العصير اذا غلى مطلق او عام يشمل الامرين وثانيهما
نحو قوله الكلب اذا صار ملحا فهو طاهر فانه لا يبقى الكلبية مع صحة الكلام وبقاء الحكم الذي هو الطهارة
ويظهر فساد الاول بان المفروض ان الدبس ليس عصيرا فلا يكون فردا من العصير ولو قلت انه ايضا عصير
لم يخرج عن المفروض واما صحة التصريح بالتعميم فانما هو باعتبار حصول التجوز في الكلام بقرينة
ذلك التصريح وذلك مثل قوله الكلب الذي صار ملحا فهو طاهر فانه لا شك ان قبل الصيرورة
ليس كلبا والتسمية تجوز باعتبار ما كان والقرينة عليه قوله صار كلبا فكذا في قوله والعصير اذا

غلى سواء

سواء بني على العصيرية ام لا فالتعميم قرينة على التجوز وفساد الثاني بان قوله الكلب اذا صار ملحا
فهو طاهر معناه انه بعد صيرورته ملحا يحكم بلبس الحكم الطهارة الفعلية التي كانت في قوله اذا صار ملحا بل
المستقبل فالحكم لبس الطهارة ثم اذا قال الكلب الذي صار ملحا فهو طاهر فالحكم الطهارة الفعلية والموضوع
الكلب المجازي دون الحقيقي فلا امتناع بقاء الكلبية بعد الصيرورة ملحا **عائدة** من الاصول المتكررة على
السنة الفقهاء اصالة عدم التذكية في الحيوانات ولها ثلثة معان يختلف في ذلك المقام ولنقدم لبيان
تحقيق المقام فائدتان **الاولى** اعلم ان الاصل الاولي في كل حيوان ماكول اللحم حلية اكل لحمه ما لم يعلم دليل على
حرمته حيا كان او غير حي ولكن الاصل في كل حيوان طاهر العين غير ماكول اللحم طهارته ما لم يعلم دليل
على دخول النجاسة له حيا كان او غير حي لاصالة الحل الثابت في الاشياء بقبل الشرع مع دعوى اطلاقات دالة
على حلية الحيوان الغلاني ولاصالة الطهارة الثابتة كذلك واستصحابها ولكن ثبت الاجماع القطعي بل الضرورة
المتكررة حرمة الاجزاء المبانة من الحي في غير السمك والجراد وكذا نجاستها من ذوات النفوس لا يبعد في موضع
وكذا ثبت بالاجماع بل الضرورة وبالكتاب والسنة المتواترة حرمة الميتة من جميع الحيوانات ونجاستها من
ذوات النفوس السائلة لا يبعد في موضع وهذا اصل طار على الاصل الاول ثابت بالاجماع والكتاب والسنة
ولكن الكلام في معنى الميتة فانه يحتمل معان ثلثة الاول ما خرج روحه حتف انفه خاصة فيكون الميتة مقابل
الحي والمقتول كما هو الظاهر من بعض كلام بعض الناظرين في شرح على المفاتيح مستدلا بما في تفسير الامام ع قال الله تعالى
انما حرم عليكم الميتة التي ماتت حتف انفها بلا ذباحة من حيث اذن الله وعلى هذا فيكون غير ما مات حتف انفه
باقيا على اصل الحلية والطهارة ولو لم يكن مذكى شرعا ويحتاج في اثبات حرمة غير المذكى ونجاسته الى دليل اخر
والثاني ما خرج روحه مطلقا وان كان بالتذكية فيكون الميتة مقابل الحي ويكون الاصل الطارئ فيه حرمته
ونجاسته الا ان يدل دليل على خلافه كما في المذكى وعليه بناء بعض مشايخنا قدس سره حيث استدل في شرحه على
النافع على حرمة الحيوانات البحرية بعد ولو بعد الذبح بثبوت ما دل على حرمة الميتة واستدل بانها
مشتقة من الموت الذي هو زهوق الروح واستعمال الموت فيما خرج روحه ولو بالقتل والذبح كثيرا
والثالث ما خرج روحه بدون التذكية الشرعية فيكون الميتة مقابل المذكى وهو الظاهر من كلام الاكثر

والمستفاد من تتبع كلمات الفقهاء ويظهر فائدة ذلك الاختلاف في مواضع غير محصورة فانه على الاول
كما هو يكون الاصل في كل ما لم يمت حتف انفه الحلية والطهارة فيظهر الفائدة فيما شك في اشتراطه في التذكية
من الشرائط بعنوان الشك في وجود التذكية عليه وفيما شك في كونه تذكية شرعية بل يكون الاصل في كل ما اخرج
الحيوان عن الموت حتف انفه ان يكون تذكية ولا اصل في كل شرط اختلف فيه التذكية عدم اعتباره وهكذا
وعلى الثاني يكون الامر بالعكس في الكل وعلى الثالث يكون نسبة الاصل في هذه الامور من حيث كون المورد
ميتة او مذكى على السواء الا ان يثبت موافقة احد الامرين من الميتة والمذكى للاصل كما يأتي تحقيقه ثم ان المعنى
الاول لا ريب في كونه من الميتة لانه القدر المشترك بين المعاني الثلثة فلا شك في صدق الميتة عليه وانما
الكلام في انه هل هو مختص به ام يصدق على احد الامرين فنقول لا ينبغي الريب في سقوط الاحتمال الثاني
لعدم تبادر المذكى من الميتة مع تبادر غيره كما هو واضح جدا ولصحة السلب عن المذكى بل وقوع السلب
في كلام الامام كما في موثقة ابي مريم قال قلت لابي عبد الله السخلة التي مر بها رسول الله قال
اهلها لو انتفعوا باهابها قال فقال ابو عبد الله لم تكن ميتة يا ابا مريم ولكنها كانت مهزولة فذبحها اهلها
فرموا بها فقال رسول الله ما كان على اهلها لو انتفعوا باهابها الا تستعملها بل يقابل المذكى والميتة
في كل في العرف والكتاب والسنة كما في الاخبار الكثيرة المتضمنة لاختلاط الميتة والمذكى المشتملة على
قوله الميت ذكي وهو لم يمت ويشهد له في رواية عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله ما اخذت الحبالة فانقطع
منه شيء او مات فهو ميتة وفي مرسلة الفقيه وموثقة مسعدة الواردة في الظبي وحمار الوحش يعترضان بالسيف
فيقدان قال لا باس باكلهما ما لم يتحرك احد النصفين فان تحرك احدهما لا يؤكل الاخر لانه ميت الى غير ذلك
من الاخبار الغير العديدة فالاصل في الاستعمال مع وحدة المستعمل فيه الحقيقة وتوهم اشتقاق الميتة
الميت من الموت الصادق على مطلق زهوق الروح فيكون المشتق ايضا كذلك فاسد اذ اسلمنا ذلك
في الموت لا نسلم في مطلق المشتق منه لان الهيئة الاشتقاقية حظا من المعنى كما هو مبين في بعض الفوائد
المتقدمة ويدل على عدم صدقه على مطلق ما زهق روحه اخبار كثيرة اخرى كموثقة سماعة عن جلود
السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا وفي موثقة سماعة الواردة

في الفرو والكيمخت يختلط بها قال لا باس ما لم يعلم انه ميتة وفي رواية علي ابن ابي حمزة عن الرجل يتقلد السيف قال
وما الكيمخت قال جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة الى غير ذلك ويظهر مما ذكر سقوط الاحتمال
الاول ايضا لعدم صحة السلب عن غير ما مات حتف انفه اذا لم يكن مذكى شرعيا بل استعماله في غيره كثيرا
كما في روايات ما اخذت الحبالة ورواية عبد الله بن سليمان المتقدمة والروايات العديدة الواردة في قطع
اليات الغنم وانه يحرم منها لانها ميتة او ميتة كصحيحة الوشاء ورواية الجعفي ومرسلة الكاهلي ولا يدل
قول الامام في تفسير المتقدم ذكره على الاختصاص لاحتمال كون القيد احترازيا بل هو لادخل فيه تخصيص
بالذكر لان الفرد المذكور لعلها اخفى منها فالحق ان الميتة هي مقابل المذكى **الثانية** اعلم ان الاصل الثابت
في كل حيوان ماكول اللحم الخارج روحه بغير التذكية حرمته وفي كل ذي دم له نجاسته لما عرفت
من كونه ميتة وكل ميتة حرام ومن ذي النفس السائلة نجس ويدل ايضا على حرمة غير المذكى قوله سبحانه
الا ما ذكيتم والمتكثرة من الاخبار كمرسلة الفقيه وفيه اذا ارسلت كلبك على صيد وشاركه كلب اخر
فلا تاكل منه الا ان تدرك ذكاته ورواية الحضرمي عن الصيد البزاة والصقور والكلب والفهد لا تاكل
صيد شيء من هذه الا ما ذكيتموه الا الكلب المعلم وفي رواية ابي بكر فان كان غير الكلب فليس
صيد مما يؤكل الا ان يدرك ذكاته وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله في البزاة والصقور لا تاكل
صيدها الا ان تدرك ذكاته وفي صحيحة الحذاء عن ابي عبد الله في البازي والصقر والعقاب فقال
ان ادركت ذكاته فكل وان لم تدرك ذكاته فلا تاكل وفي موثقة سماعة عن صيد البزاة والصقور
والطير الذي يصيد فقال ليس هذا في القرآن الا ان تدركه حيا فتذكيه وان قتل فلا تاكل حتى تذكيه
وفي خبر ليث المرادي عن الصقور والبزاة وعن صيدهما فقال كل ما لم يقتلن اذا ادركت ذكاته وفي
موثقة اخرى لسماعة في صيد الفهد المعلم وان ادركته حيا فذكه وفي رواية الحضرمي عن ابي عبد الله
لا يؤكل ما لم يذبح بحديدة الى غير ذلك وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله الواردة في البعير
الممتنع المضروب بالسيف او الرمح بعد التسمية فكل الا ان تدركه ولم يمت بعد فذكه ويدل ايضا على الاجتناب
الناهية عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه او ما لم يوجه الى القبلة او لم يذبح من المذبح ولا حاجة الى

بالتذكية بعد ادراك حركة العين او حركة الرجل او الذنب اذ ظاهر ان الوجوب حينئذ شرطي والشرط علم الحلية
والطهارة ولا اختصاص بالصيد وابعض الحيوانات لم يعتبر للاجماع المركب اذا عرفت هذا فنقول الاصل يعني
ان الاصل حرمة كل حيوان خرج روحه بغير ذبح ونحوه ونجاسته اذا كان ذا دم فاعلم ان الاصل عدم التذكية
ثلثة معان الاول ان الاصل ما يعلم انه يحصل به التذكية فالاصل عدم حصولها به يعني ان الاصل في كل فعل
عدم كونه تذكية الا ان يثبت بدليل الثاني ان الاصل في كل حيوان لم يعلم انه هل يقع عليه التذكية الشرعية
كونها تذكية عدم وقوع التذكية عليه الثالث ان الاصل الاولى في كل حيوان عدم قبوله التذكية الا ما ثبت
بدليل شرعي اما الاصل بالمعنى الاول فيدل على ثبوته انه امر توقيفي يحتاج ثبوته بدليل من الشارع وكل امر توقيفي
فمن تيقن خلاف الاصل في كل امر حتى يثبت التوقيف اما كونه توقيفيا فللاجماع القطعي فان الناظر في كلمات
الفقهاء يريهم مطبقين على عدم الحكم بكون فعل تذكية الا بعد ورود دليل شرعي عليه ويدل عليه ايضا قوله
في موثقة سماعة المتقدمة ليس هذا في القران حيث استدل على عدم حصول التذكية بصيد طيور الصيد
بعدم كونه في القران ويدل عليه تتبع الاخبار المشتملة على توقيفات التذكية وبيانها وشرايطها واستيذان
الاصحاب واجوبة الاطياب ولكن قوله سبحانه فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله كلوا مما
ذكر اسم الله عليه يجعل من اصل ثانوي هو حلية كل ما ذكر اسم الله عليه فيكون ذلك تذكية ثم يبقى
شمول ما علم اشتراطه من صيد او ذبح او نحر ونحوها او الحلية فيكون ذلك اصلا يرجع اليه في الامور المتفق انها من
معه ويعمل في البواقي بمقتضى اصالة عدم مدخليته في التذكية وعدم جعل الشارع اياه من المؤثرات
في التذكية واما الاصل بالمعنى الثاني اي اصالة عدم وقوع التذكية على المورد وهذا هو المعنى المشهور
من اصالة عدم التذكية والدليل عليه ظاهر فانها موقوفة على امور وجودية حادثة لم يعلم حدوثها والاصل عدم
تحقق كل منها وبه يعلم الحرمة والنجاسة فلا يجري في المورد عموما الحلية والطهارة ولا يجري فيه ايضا
ذلك مع اصالة الحلية والطهارة الذي هو منشاء توهم جماعة وعدم تمسكهم باصالة عدم التذكية
لان الاصل الاول وهو عدم التذكية الثابت بالاصل والاستصحاب الذي هو مستند شرعي من قبيل
الاستصحاب الحلية والطهارة واصالتهما ولا عكس فان الحلية مثلا غير مترتبة على الاعدام الثابتة

لكل فرد

لكل فرد من افراد التذكية كما يتم تحقيقه مما ذكرناه في بيان حال الثاني حتى الاستصحاب وبيان الاستحقاق
المزيل وغير المزيل في ذلك الكتاب وغيره ويدل على ذلك الاصل ايضا الاخبار المعتبرة المستفيضة بل
المتواترة معنى كصحيحة سليمان بن خالد عن الرمية يجدها صاحبها ايأكلها قال ان كان يعلم ان رميته
هي التي قتلته فليأكل من ذلك اذا كان قد سمى وموثقة سماعة وفيها ان علم انه اصابه وان سهمه هو الذي
قتله فليأكل منه والا فلا تأكل منه وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن قوم ارسلوا كلابهم
الى ان قال الا فلا تأكل منه لانك لا تدري اخذه معلم ام لا وفي صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال ما قتل
ابن الزنبق ثم في صيد وجد فيه سهم وهو ميت لا يدري من قتله قال لا تطعمه وفي رواية زرارة عن
ابي عبد الله ع قال اذا رميت فوجدته وليس به اثر غير السهم وترى انه لم يقتله غير سهمك فكل
الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ويدل عليه الاخبار الناهية عن اكل الصيد الواقع في الماء او من الجبل
ولا ينافي ذلك الاصل رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت
في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها وفيها سكين فقال امير المؤمنين ع يقوم ما فيها
ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرم له الثمن قيل يا امير المؤمنين ع لا يدري سفرة مسلم او
سفرة مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا لان السفرة المذكورة في حكم البلد وبلد المسلم او بلد يوجد الحال في
ارض المسلمين اذا رجع الى اهلها المسلمين كمشاهدة التذكية كما ثبت في موضعه واما الاصل بالمعنى الثالث
اي ان الاصل في كل حيوان عدم قبوله التذكية وعدم تأثير التذكية فيه وقبولها له وتحقق الحلال به فنقول
ان الحيوانات على قسمين مأكول اللحم وغيره وغير مأكول اللحم على قسمين نجس العين وغيره وطاهر العين على
قسمين ادمي وغيره وغير الادمي على قسمين ما له نفس سائلة وما لا نفس له ولا خلاف باعتبار الخلاف
في قبول التذكية وعدمه على اربعة اقسام السباع والمسوخات والحشرات وغيرها ثم المراد بالتذكية
في مأكول اللحم الذكي لا نفس له ما يعتبر به جواز الاكل وبعدم جوازه وفي المأكول الذكي له نفس ما يعتبر
به جواز الاكل ويبقى على طهارته الحاصلة له في الحيوة وفي غير المأكول الذكي له نفس ما يبقى معه على طهارته
وفيما لا نفس له منه لا يظهر لها اثر فيه لانه طاهر ذكي ام لم يذك ثم الاصل في القسم الاول وهو مأكول اللحم

وان كان ابتداء العدم بحرمة اكل اجزائه حيا نستصحب ولما يأتي من توقف قبول التذكية على اعتبار
الشارع وملاحظته لان الاصل الثابت من الشرع وقوع التذكية عليه لانه يقتضي كونه مأكول اللحم اجماعا
وللاجماع ولقوله سبحانه الا ما ذكيتم وقوله وكلوا مما ذكر اسم الله عليه كالاطلاقات الاخبار الواردة في الصيد
والذبائح وهو غير محصور جدا والقسم الاول من القسم الثاني وهو يحتمل انه لا يقبل ذلك اجماعا فيه الاصل
فيه اولا وثانيا دليل التغليب مع الاصل الاول الاجماع واستصحاب النجاسة وكذا القسم الاول من القسم الثالث
اي لا دليل على عدم وقوع التذكية اجماعا بل مركب واما القسم الاول من الرابع وهو ما لا نص له من غير المأكول
فقد عرفت انه لا معنى لاثر التذكية فيه بنفي الطهارة فالاصل فيه الاخير من جهة الاصل فنقول قد
اي في بادي النظر ان الاصل في الجميع قبول التذكية اذ عرفت ان التذكية انما هي ما يبقى معه الطهارة وتقتضي
الاصل والاستصحاب كونها باقية الا ما علم فيه ارتفاعها وليس هو الا ما لم يقع عليه التذكية او الذبح مع
شرائطها المقررة فكل حيوان مما ذكر صيد او ذبح كان يكون مقتضى الاستصحاب كونه طاهرا فيكون مذكى
وهو المراد بقبول التذكية والحاصل انا لا نقول ان الطهارة هنا امر حصوله يتوقف على التذكية جبلة من الشرع
بل نقول ان الطهارة الحاصلة امر محكوم ببقائها الا اذا علم المزيل لها ولم يعلم الا مع الموت حتف انفه او الموت بدون
الصيد او الذبح المقرونين باداتهما وشرائطها المعهودة ومع احدهما لا يعلم ارتفاع الطهارة فيحكم
ببقائها من حاجة الى جعل من الشارع وتأثير من ذلك الجعل والحاصل ان مع تلك الامور العطرية د
حصولها ليس دليل على ارتفاع الطهارة ولكن لا يخفى انه لا يخلو عن جدل او اعتساف لان الظاهر انه
انعقد الاجماع القطعي على ان التذكية المبقية للطهارة المانعة عن حصول النجاسة المخرجة للمذكى عن
مصداق الميتة هي التي اعتبرها الشارع ورتب عليها تلك الاثار وان ابقائها ومنعها مرتوقف على اعتبار
الشارع اياها الاثار او اجزاءه وشرائط وجوده وحدها خصوصا او عموما او اطلاقا وما لم يتحقق فيه اعتبار
وملاحظة وجوده كان مع عدمه يكون المورد ميتة ومعها يكون نجسا ويظهر من ذلك ان الاصل
بذلك المعنى في جميع الموارد عدم قبول التذكية الا بدليل شرعي عام او خاص كما في مأكول اللحم والسباع
فائدة قد ذكر صاحب كتاب بحار الانوار في اوائله مفصلا فهرس الكتب والاصول التي نقل منها الاحاديث

وكثيرا

وكثيرا ما يحتاج ناقل الحديث الى معرفتها وقد دونها هو نفسه في بعض مجلداته فنقلناها هنا تسهيلا لتنقيح
الرموز فهكذا كا للكافي يب للتهذيب صا للاستبصار يه لمن لا يحضره الفقيه ن لعيون اخبار الرضا ع
لعلل الشرائع ك لاكمال الدين يد لتوحيد الصدوق ل لخصال لى لامالي الصدوق ثو لثواب الاعمال
مع لمعاني الاخبار هد للهداية عد لعقائد الصدوق ب لقرب الاسناد ير لبصائر الدرجات
ما لامالي الشيخ غط لغيبة الشيخ الطوسي مصبا للمصباحين شا للارشاد الديلمي جا لمجالس
المفيد ختص لكتاب الاختصاص مل لكامل الزيارة سن للمحاسن فس لتفسير علي بن ابراهيم شي لتفسير العياشي
م لتفسير الامام ضه لروضة الواعظين عم لاعلام الورى مكا لمكارم الاخلاق ج للاحتجاج قب
لمناقب ابن شهر اشوب كشف لكشف الغمة ف لتحف العقول عد للعدة نص للكفاية النصوص نبه لتنبيه
الخاطر نهج لنهج البلاغة طب لطب الائمة صح لصحيفة الرضا ج لجرائج لجرائح ص لقصص الانبياء ضو
لضوء الشهاب طا للامان الاخطار شف لكشف اليقين يف للطرائف ع لدروع الواقية فتح لفتح
الابواب جم لكتاب النجوم جم لجمال الاسبوع قل لاقبال الاعمال لح لفلاح السائل الكف من مهمات الصلاح
مهج لمهج الدعوات صبا لمصباح الزائر حة لفرحة الغري كنز لكنز جامع الفوائد وتاويل الايات
الظاهرة غو لغوالي اللئالي جع لجامع الاخبار ق لعتيقة النعماني ضه لكتاب الروضة لكونه في الفضائل مع
لمصباح الشريعة تبصر لتبصرة المصباح ط للصراط المستقيم خص لمنتخب البصائر سر للسرائر ق لكتاب
العتيق الغروي كش لرجال الكشي جش لفهرست النجاشي بشا لبشارة المصطفى ين لكتابي حسين
ابن سعيد او لكتابه والنوادر عين لعيون والمحاسن غر للغرر والدرر كف لمصباح الكفعمي لد للبلد
الامين نقا لنقاء المحتضر خص لمنتخب عد للعدة حة للجنة منها المنهاج د للعدد يل للفضائل
فر لتفسير فرات بن ابراهيم عا لدعائم الاسلام فائدة قد تحرر تكرر ذكر الاسراف في الكتاب
والاخبار وكلمات العلماء والاخبار حاكمين بحرمته وكونه من الامور المحرمة ولم اعثر في كلماتهم على من تبين
موارده مفصلا بحيث يتميز موارده كلا عن غيره وذكروه مجملا مع ان بيانه من الامور المهمة
اللازمة فاردت بيانه في هذه العائدة والكلام فيه في معنى الاسراف ومعناه فنقول الاسراف

المبحث الاول — ذكر بعض الاصحاب مما لا كلام فيه بل يدل عليه الاجماع القطعي بل الضرورة الدينية والآيات
المتكثرة والاخبار المتعددة قال الله سبحانه عز جاره في سورة الاعراف كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه
لا يحب المسرفين وقال في سورة الانعام وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين وقال في سورة
النساء ولا تأكلوها اسرافا وبدارا وقال في سورة الفرقان والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان
بين ذلك قواما وقال في سورة بني اسرائيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال
في سورة الشعراء ولا تطيعوا امر المسرفين وفي سورة المؤمن في وصف فرعون وانه لمن المسرفين وفيها
انهم وكذلك يجزي المسرفين ما كانوا يعملون وقال الله سبحانه ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها
كل البسط وقال عز شانه ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا واما الاخبار فمنها رواية داود
الرقي عن ابي عبد الله قال ان القصد امر يحبه الله وان السرف امر يبغضه الله حتى طرحك النواة
فانها تصلح للشيء وحتى صبك فضل شرابك ومرسلة علي بن محمد قال قال امير المؤمنين ع القصد مثراة
والسرف متواة والمثراة والمتواة اسما آلة من الثروة والتوى بالمثناة الفوقانية بمعنى الهلاك و
التلف ورواية مسعدة بن صدقة المتضمنة لدخول الصوفية على ابي عبد الله ع وهي طويلة جدا
سيأتي شطر منها في بحث بيان الاسراف وفيها بعد عد آيات من كتاب الله يقول انه لا يحب المسرفين فنهاهم
عن الاسراف ونهاهم عن التقتير الى ان قال وعن رجل يرزقه الله عز وجل مالا كثيرا فانفقه ثم يدعوا فيقول الله
الله عز وجل لم ارزقك رزقا واسعا فهلا اقتصدت فيه كما امرتك ولم تسرف وقد نهيتك عن الاسراف
ورواية عامر بن جذاعة عن ابي عبد الله ع انه قال للرجل اتق الله ولا تسرف ولا تقتر ولكن بين ذلك قواما
ان التبذير من الاسراف قال الله تعالى ولا تبذر تبذيرا وفي رواية ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال ان
رسول الله ص قال ما من نفقة احب الى الله عز وجل من نفقة قصد ويبغض الاسراف الا في الحج والعمرة وفي رسالة
مولانا الرضا ع الى المأمون المروية في عيون اخبار الرضا في بيان الكبائر هي قتل النفس التي حرم الله ثم
والزنا والسرقة الى ان قال والاسراف والتبذير وروي في تفسير العياشي انه عليه السلام دعا برطب فاقبل
بعضهم يرمي بالنوى فقال لا تفعل ان هذا من التبذير وان الله لا يحب الفساد وفي رواية عبيد قال قال

ابو عبد الله ع

قال ابو عبد الله ع ان السرف يورث الفقر وان العفاف (القصد) يورث الغنى وفي رواية عبد الله بن سنان قال
سألت ابا الحسن الاول ع عن النفقة على العيال فقال ما بين المكروهين الاسراف والتقتير وفي رواية الثمالي
عن علي بن الحسين ع عليهما السلام قال قال رسول الله ص ثلاث منجيات فذكر الثالث القصد في الغناء والفقر وفي
ابن ابي يعفور ويوسف بن عمارة قال قال ابو عبد الله ع ان مع الاسراف قلة البركة وفي رواية عمار ابي عاصم قال
قال ابو عبد الله ع اربعة لا يستجاب لهم احدهم من كان له مال فافسده فيقول يا رب ارزقني فيقول الله عز وجل
الم امرك بالاقتصاد وفي اخبار العامة عن عبد الله بن عمر ان رسول الله ص مر بسعد وهو يتوضأ فقال لا تسرف
ما هذا السرف يا سعد قال افي الوضوء سرف قال نعم وان كنت على نهر جار ومثله مروي عن امير المؤمنين ع ايضا
وفي رواية حريز المروية في الكافي عن ابي عبد الله ع ان لله ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه الى
غير ذلك من الاخبار وبعض هذه الاخبار وان لم يفد الا ازيد من الكراهة او المرجوحية اخص اوضح
من كونه لا ان النهي الصريح الوارد في الآيات السابقة وفي بعض الاخبار والتصريح ببغضه سبحانه في اخرى وكونه
آلة الهلاك في ثالث وعده من الكبائر في رابع كما عده بعض علمائنا ايضا قال ابن خاتون العاملي في ترجمة
الاربعين على الاربعين لشيخنا البهائي بعد عد الكبائر ما نصه وزاد بعضهم اربعة عشر ذنبا وعدها من
الكبائر الى ان قال العاشر الاسراف في ماله ونفسه اي صرفه زائدا على القدر الذي ينبغي انتهى والظاهر انه لا
كلام في حرمته بعد الآيات المذكورة كما لا مؤنة للاشتغال ببيان ذلك

في بيان ما هو الاسراف

وتبيين موارده ومصاديقه قال الجوهري في الصحاح السرف ضد القصد والسرف الاغفال والخطأ وقد
سرفت الشيء بالكسر اذا اغفلته وجهلته الى ان قال والاسراف في النفقة التبذير وقال الفيروزآبادي في
القاموس السرف محركة ضد القصد والاغفال والخطأ الى ان قال والاسراف التبذير وما انفق في غير طاعة
وقال ابن الاثير في نهايته وفي حديث عائشة ان للحم سرفا كسرف الخمر اي ضراوة كضراوتها وشدة و
كشدتها لان من اعتاده ضرى باكله فاسرف فيه فعل مدمن الخمر في ضراوته بها وقلة صبره عنها وقيل
اراد بالسرف الغفلة يقال رجل سرف الفؤاد اي غافل وسرف العقل اي قليله وهو من الاسراف والتبذير
في النفقة لغير حاجة او في غير طاعة الله شبهت ما يخرج في الاكثار من اللحم بما يخرج في الخمر

وقد تكرر ذكر الاسراف في الحديث والغالب على ذكر الاكثار من الذنوب والخطايا واحتقاب الاوزار
والاثام وقال الطريحي في مجمع البحرين قوله تعالى ولا تسرفوا الاسراف ضد القصد وقيل مجاوزة القصد في الاكل
مما احل الله وقيل ما انفق في غير طاعة الله تعالى وفي حديث الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام للمسرف
ثلث علامات يأكل ما ليس له ويشتري ما ليس له كأن المعنى يأكل ما لا ينبغي بحاله اكله ويشتري ما لا يليق
بحاله شراؤه ويلبس ما لا يليق بحاله لبسه وقال ابن مسكويه في كتاب تهذيب ادب الدنيا والدين السرف هو الجهل
بمقادير الحقوق والتبذير هو الجهل بمواقع الحقوق واما المفسرون فقال الشيخ الجليل علي بن ابراهيم القمي
في تفسير قوله سبحانه والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا الاسراف الانفاق في المعصية من غير
الحق ولم يقتروا لم يبخلوا عن حق الله والقوام العدل والانفاق فيما امر الله وقال الشيخ ابو علي الطبرسي
في مجمع البيان في تفسير قوله سبحانه كلوا واشربوا ولا تسرفوا ولا تسرفوا اي لا تجاوزوا الحلال الى الحرام قال
مجاهد لو انفقت مثل احد في طاعة الله لم تكن مسرفا ولو انفقت درهما او مدا في معصية الله لكان
اسرافا وقيل معناه لا تخرجوا عن حد الاستواء في زيادة المقدار الا زنا وقيل معناه لا تأكلوا مما
ولا باطلا على وجه لا يحل واكل الحرام وان قل اسراف ومجاوزة للحد وما استقبحه العقلاء وعاد بالضرر
عليهم فهو ايضا اسراف لا يحل لكن يستحب القوم رعاية الزيادة ويطرح بين المسالك ولكنه لا يجلب الا دينا يحظى فانتشر
برحلها منطب به ويترك عيالهم فهذا حسن انه لا يحب المسرفين اي يبغضهم لانه سبحانه ندبه ذمهم بهذا وكان
معنى لا يحبهم ولا يبغضهم لم يكن لهم ذما ولا مدحا وقال في جوامع الجامع في تفسير قوله انكم لتأتون الرجال
المذكور بل انتم قوم مسرفون تجاوزون الحد في الفساد حتى تجاوزتم المعتاد الى غير المعتاد وقال الزمخشري
في الكشاف في تفسير قوله عز شأنه اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا الاية القتر والاقتار والتقتير التضييق
الذي هو نقيض الاسراف والاسراف مجاوزة الحد في النفقة ووصفهم بالقصد الذي هو بين الغلو والتقصير
وبمثله امر رسول الله صلى الله عليه وآله ولا تجعل يدك الاية وقيل الاسراف انما هو الانفاق في المعاصي واما القرب
فلا اسراف فيها وسمع رجل رجلا يقول لا خير في الاسراف فقال لا اسراف في الخير الى ان قال وعن عمر انه قال
كفى سرفا ان لا يشتهي رجل شيئا الا اشتراه فاكله وقال المقدس الاردبيلي رحمه الله في آيات الاحكام في تفسير

قوله

في تفسير قوله تعالى ولا تبذر تبذيرا التبذير تفريق المال فيما لا ينبغي وانفاقه على وجه الاسراف وكانت الجاهلية
تنحر ابلها وتتياسر عليها وتبذر اموالها في الفخر والسمعة وتذكر ذلك فامر الله بالنفقة في وجوهها مما يقرب
منه ويزلف وعن عبد الله هو انفاق المال في غير حقه وعن مجاهد لو انفق مدا في باطل كان تبذيرا وقال الفقيه
في قوله تعالى والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا قيل الاسراف هو النفقة في المعاصي والاقتار الامساك
عن حق الله عن ابن عباس وقتادة وقيل السرف مجاوزة الحد في النفقة والاقتار التقصير عما لا بد منه عن
ابراهيم النخعي وقال ايضا بعد تفسير الفقيه وذكر الاختلاف في معناه ولو عرف ما ذكر في تجويز ما لا ينبغي عقلا
او شرعا وان كان فائدة دينية او دنيوية فانه يمنع لان اتلاف المال بغير عادة وسفه الحق
ذلك والمستفاد من كلام هؤلاء اللغويين والمفسرين ان الاسراف يستعمل في معان كثيرة كالاغتذاء والجهل والخطاء
والخطل والتبذير وضد القصد والمجاوزة عن الحد وعن حد الاستواء والانفاق لغير حاجة وفي غير حقه وفي غير طاعة
الله وفي المعصية والاكثار من الذنوب وما استقبحه العقلاء والجهل الخاص الذي هو الجهل بمقادير الحقوق
وهذه خمسة عشر معان والظاهر اتحاد الاغتذاء والجهل وكون الجهل بمقادير الحقوق ايضا فردا من مطلق
الجهل لا معنى برأسه وكذا اتحاد الخطاء والخطل بعيد ولذا اخترنا ذكر الظاهر ان ضد القصد هو مجاوزة الحد
والمراد بالجهل ايضا هو حد الاستواء وان الانفاق في غير الحاجة هو الانفاق في غير حقه والانفاق لغير الحاجة
ايضا فرد من مجاوزة الحد فان الانفاق في المال ليقال الانفاق لغير حاجة وان كان في الافعال ليقال مجاوزة الحد
وان الاكثار من الذنوب ايضا فرد من هذا المعنى لا معنى اخر وان التبذير الذي هو تفريق المال فيما لا
ينبغي ايضا فرد من الانفاق في غير حاجة وان المراد من في غير طاعة الله هو في المعصية وان الانفاق بالمباح
ليس اسرافا بعيد ويرجع المعاني الى الجهل وان ثلث ثلث الاغتذاء والخطاء والمجاوزة الحد وان ثلث ثلث
ضد القصد والانفاق في معصية الله وما استقبحه العقلاء ولما لم يكن ارادة المعنى الاول يعني اي الجهل
والخطاء من الاسراف في المال الذي كلامنا فيه وعرضه بيانه لا يتوجه ان يرجع الى احد الثلثة الاخيرة فالمعنى
الذي يمكن ارادته من الاسراف في المال هو احد هذه الثلثة بل لما كان كل واحد منها فرقة من الحد في المال استقبحه
العقلاء وكل مستقبح منه مجاوزة عن الحد يعود المعاني الثلثة الى واحد فالمراد من هذه المعاني احد المعنيين الاخيرين

في المعصية ومجاوزة الحد وان شئت عبرت عن الاخير بالانفاق بالمستقبح عند العقلاء والانفاق في غيرها حرم
او فيما لا ينبغي او في غير حقه او في خلاف الاقتصاد فان مآل الكل مرجعه واحد نعم هذا يكون المراد من الاسراف
في المال والانفاق احد المعنيين اما الانفاق في المعصية او التجاوز عن الحد في الانفاق ويمكن ان يكون للمعنى الاول ايضا
فرد من الثاني فان الانفاق في المعصية ايضا تجاوز عن الحد وقد ظهر من ذلك ان مقتضى كلام اللغويين والمفسرين
ان الاسراف في المال والانفاق اما مجاوزة الحد مطلقا او المجاوزة الخاصة اي الانفاق في المعصية وظهر ايضا انه
لا اشكال في كون الثاني اسرافا اما مخصوصا او خصوصا لخصوصية او لكونه فردا منه وادعى العلامة في التذكرة
الاجماع على كونه من الاسراف وظاهره اجماع الامة وانما الكلام في انه هل هو مخصوص به كما يظهر من بعض
العبارات المتقدمة او عام في كل انفاق بمجاوزة الحد ولا يليق بالحال ويظهر من بعضهم انه مجاوزة الحد في غير وجوه
الخير وهذا اعم من الاول واخص من الثاني ومنه يظهر ان الاحتمالات في معنى الاسراف ثلثة الاول صرف
المال بمجاوزة عن الحد مطلقا وهو ظاهر كل من قال بوجود الاسراف في وجوه الخير ايضا منهم العلامة في التذكرة
حيث صرح بكون صرف المال في وجوه الخير زايدا على اللائق بحاله اسرافا ونفى عنه التردد في الكفاية وهو الظاهر من
صاحب الوافي حيث قال بعد نقله من سلوة التنبيه قال علي بن الحسين ع ان الرجل لينفق ماله في حق وانه لمسرف بيان ينبغي
انه يريد بالانفاق في الحق على قدر القوة وكذا هو الظاهر من ابن اخيه في شرح المفاتيح حيث نفى الفرق بين
الاسراف والتبذير والتبذير هو صرف المال فيما لا ينبغي وهو مؤلف من هذا القول حيث قال على ما حكى عنه ابن خازن
القانع في شرحه على الاربعين ما ترجمته ان الاكل في كل يوم مرتين اسراف وقول ابراهيم المحقق والثاني انه صرف
المال زايدا على اللائق بحاله في غير وجوه الخير ذكره بعضهم ونسبه في المسالك الى المشهور وهو قول المجاهد
والثالث انه صرف المال في المعاصي خاصة وهو المحكي عن ابن عباس وقتاده وهذا اخص من المعنيين الاولين
والثاني من الاولين لا ريب في نفيه بسقوط الاخير عن درجة الاعتبار لمخالفته العرف والكتاب والسنة المستفيضة من
الاخبار اما العرف فلان المتبادر من الاسراف فيه اعم من المعاصي خاصة قطعا واما الكتاب فامر من
قوله سبحانه وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا وقوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا الدالة على ان التجاوز عن
الحد في اعطاء الحق والانفاق في سبيل الله ايضا اسراف سيما بضميمة الاخبار الواردة في بيان الاية ولا احتجاج

بعضها

بعضها كما يأتي بعضها واما الاخبار فمنها الروايات المتقدمة كرواية داود الرقي في ان طرح النواة اسراف ونحوها المروي
عن الكافي ورواية ابن ابي يعفور المتقدمة لتحقق الاسراف في الحج والعمرة ورواية حريز والعامة الدالة على
تحقق الاسراف في الوضوء ومرسلة التنبيه المتقدمة فان في انفاق المال في الحق يكون الاسراف وصفا وايات
اخر غير ما مر كرواية حماد اللحام عن ابي عبد الله ع قال لو ان رجلا انفق ما في يده في سبيل من سبيل الله
ما كان احسن ولا وفق للخير اليس يقول الله تبارك وتعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واحسنوا ان الله
يحب المحسنين يعني المقتصدين ودلالتها على التعليل على ان انفاق ما في اليد في سبيل الله خلاف الاقتصاد وهو الاسراف
ورواية عبد الملك بن عمرو الاحول قال تلا ابو عبد الله ع هذه الاية والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان
بين ذلك قواما قال فاخذ قبضة من حصى وقبضها بيده فقال هذا الاقتار الذي ذكره الله تبارك وتعالى في كتابه ثم اخذ
قبضة اخرى فارخى كفه كلها ثم قال هذا الاسراف ثم اخذ قبضة اخرى فارخى بعضها وامسك بعضها وقال هذا القوام ونحوها
مرسلة في الزيادة في الانفاق اسراف وصحيحة عبد الله بن سنان عنه ع في قوله اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
وكان بين ذلك قواما فبسط كفه وفرق اصابعه وحناها شيئا الحديث ورواية هشام بن المثنى الصحيحة عن ابي
عمير قال سأل رجل ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين
فقال كان فلان بن فلان الانصاري سماه وكان له حرث فكان اذا اخذ يتصدق به ويبقى هو وعياله بغير شيء فجعل
ذلك له سرفا وما رواه ثقة الاسلام في صحيحة البزنطي عن ابي الحسن ع قال كان ابي يقول من الاسراف في الحصاد
والجداد ان يتصدق الرجل بكفيه جميعا وكان ابي اذا حضر شيئا من هذا فرأى احدا من غلمانه يتصدق بكفيه صاح به اعط
بيد واحدة القبضة بعد القبضة والضغث بعد الضغث من السنبل والمروي في المعاني في قوله تعالى ولا تجعل يدك
مغلولة الاية قال الاحسان لما سأله رجل لم يحضره ما يعطيه فقبض قال لنا ذمه الله على القميص قال وفي رواية فنهاه
الله ان يبخل ويسرف ويقعد محسورا من الثياب ورواه العياشي عن ابي عبد الله ع ولنذكر ما بقي من الرواية على
غنيا ولكن فقير بذلك ادامهم وما يصلح من طعامهم من غير اسراف دلت على تحقق الاسراف في نفقة العيال من
الوجه الحلال ايضا الى غير ذلك وسياتي بعض ما يؤيد ما ذكرنا ايضا ثم بما ذكرنا جميعا يظهر سقوط القول الثاني
ايضا من تخصيص الاسراف بغير ما في وجوه الخير فان اكثر ما ذكرنا انما هو وارد في وجوه الخير وغاية ما يمكن

ان يعارض ذلك مدح الله سبحانه جماعة بقوله عز شأنه ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وفي رواية
معاذ قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من اعطى في غير حق فقد اسرف ومن منع من غير حق فقد اقتر فخص الاسراف
بالاعطاء في غير الحق وسبيل الخير حتى يجاب عن الاول بما اجاب به ابو عبد الله عليه السلام الصوفية كما في رواية مسعدة
بن صدقة الطويلة الواردة في مورد الصوفية عليه واحتج بالآية المذكورة على ما يدعون الناس اليه
من هذه التقشف ثم قال لهم الكم علم بناسخ القرآن ومنسوخه فقال لهم فاما ما ذكرتم من اخبار
الله عز وجل ايانا في كتابه عن القوم الذين اخبر عنهم بحسن فعالهم فقد كان مباحا جائزا ولم يكونوا نهوا
عنه وثوابهم منه على الله عز وجل وذلك ان الله جل وتقدس امر بخلاف ما عملوا به فصار امره ناسخا لفعلهم
وكان نهي الله رحمة منه للمؤمنين ثم قال ثم هذا ما نطق به الكتاب ردا لقولكم ونهيا عنه مفروضا من
الله العزيز الحكيم قال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما افلا ترون ان الله
تبارك وتعالى قال غير ما اراكم تدعون الناس اليه من الاثرة على انفسهم وسمى من فعل ما تدعون الناس اليه
مسرفا وفي غير آية من كتاب الله يقول انه لا يحب المسرفين فنهاهم عن الاسراف ونهاهم عن التقتير لكن
امر بين امرين ويجاب عن الثاني بظهور عدم صلاحيته لمعارضة الآيات والاخبار الكثيرة الدالة
مع انه لا دلالة فيه على عدم تحقق الاسراف في الحق الا بمفهوم اللقب الذي ليس بحجة اصلا بل لا يدل عليه بدلالة المفهوم
ايضا لعدم معلومية كون المراد بغير الحق في سبيل الله حتى فظهر من جميع ما ذكر ان معنى الاسراف في صرف المال
المنهي عنه هو التجاوز اي مجاوزة الحد وهذا ظاهر جلي بل كاد ان يكون اجماعيا ولكن بقي الكلام في ذلك الحد
الذي يتحقق الاسراف بالتجاوز عنه وبيان ذلك التجاوز فنقول المراد بالحد حد الاستواء والوسط اي بين التقتير
الذي هو التضييق وبين الاسراف وهو الذي يسمى بالقصد والاقتصاد لا بمعنى التوسط ولا عند الحكماء
وهو الذي اشار اليه سبحانه بقوله لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما فان القوام العدل الذي هو الوسط
كما صرح به الشيخ علي بن ابراهيم في تفسيره في مرسلة به قال الله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو
والعفو الوسط وقال الله تعالى والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما والقوام الوسط وما يدل
على ان الحد الوسط قوله سبحانه ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط [illegible]

ويغني الوسط

ويغني الوسط ويشير اليه جعل الاسراف مقابلا للقصد في رواية علي بن محمد والتقتير في رواية مسعدة
ولكن في رواية عمار وجعل بينهما احد طرفي القوام الذي هو الوسط وفي رواية ابن ابي يعفور وفي رواية عبيد
وصرح به في رواية عبد الله ابن سنان المتقدمة جميعا في صدر العنوان وكذا يدل عليه ما فسر العفو المذكور
بالنفقة في الوسط في مرسلة الفقيه المتقدمة ومرسلة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله فيها ماذا ينفقون
قل العفو قال العفو الوسط وفي المروي في العياشي عن الشيباني سئل عليه السلام عن هذه الآية فقال من انفق
شيئا في غير طاعة الله فهو مبذر ومن انفق في سبيل الله فهو مقتصد ثم المراد بالوسط الذي يكون التجاوز
عنه اسرافا هو ما يسمى وسطا عرفا لان المرجع في معرفة حقائق الالفاظ هو المصاديق العرفية والمرجع في معرفة
الوسط هو العرف والوسط في العرف هو صرف المال في القدر المحتاج اليه او اللائق بحال الشخص فلو صرف مالا
واتفاق لم يكن كذلك فهو يكون اسرافا سواء لم يكن صرفا بل اتلافا بان كان تضييعا واتلافا او كان صرفا ولم يكن لائقا
بحاله او كان مما لا يحتاج اليه والى الاول اشار عليه السلام في رواية داود الرقي المتقدمة من جعل طرح النواة
نقل الشراب اسرافا والى الثاني اشار عليه السلام في رواية اسحق بن عمار قال قلت له ايجعل الله يكون للمؤمن عشرة
قميص قال نعم قلت عشرين قال نعم قلت ثلاثين قال نعم ليس هذا من السرف انما السرف ان تجعل ثوب صونك
ثوب بذلك حيث ان هذا ليس اتلافا الا انه هو مجاوز عن اللائق وكذا اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام في رواية
اصبغ بن نباتة المروية في الفقيه للمسرف ثلاث علامات يأكل ما ليس له ويشتري ما ليس له ويلبس ما ليس له يعني
ما لا يليق بحاله كما هو بيانه في [illegible] واليهما معا اشار عليه السلام في رواية سليمان بن صالح قال قلت لابي عبد
الله عليه السلام ادنى ما يجيء من حد الاسراف قال ابتذالك ثوب صونك واهراقك فضل انائك واكلك التمر
ورميك بالنواة هاهنا وهاهنا سمعنا وفي مرسلة عن اسحق ابن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام وفي رواية
اخرى لاسحق والى الثالث اشار عليه السلام في الاخبار المتقدمة الناهية عن انفاق ما في اليد في سبيل الله
والجاعلة للارخاء والبسطة والقعود بالملامة اسرافا لانه مجاوز عن القدر المحتاج اليه في عدم رد السائل
وامتثال الامر بالاتيان بالحق يوم الحصاد واشار اليه في مرسلة اسحق بن عبد العزيز عن ابي عبد
الله عليه السلام قلت فالاقتار قال الخبز والملح وانت تقدر على غيره قلت فالقصد قال الخبز واللحم واللبن و

والسمن ومنه هذا ومنه هذا فانه قيد بالمرة والمرة لم يخرج عن الزائد عن القدر المحتاج اليه ولا ذم
للداخل في الاسراف ويظهر مما ذكرنا ان الاسراف هو تضييع المال وصرفه فيما لا يليق بحاله وفيما لا يحتاج اليه اما
التضييع فمعناه واضح وهو اتلافه كاهراق الماء او طرح النواة واهراق اللبن والدبس ونحو ذلك مما
لا يعد خرجا وصرفا الا انه يقال انه جعل بلا مصرف او صرفه فيما لا يترتب عليه فائدة اصلا لا دينية
ولا دنيوية والمراد بالفائدة ما يكون معتبرا للعقلاء ويعده العقلاء والذين بناؤهم على حكم العقل فائدة لا تكون
فائدة عند سفهاء اهل الدنيا والمشتغلين في الملاعب والهواء كما حكي ان بعض المسرفين كان يصف بنا من غلمانه
بكسر الاواني الصينية المملوة من الاطعمة والاشربة عند اتيان الطعام ويصب ما فيها في الطرف حتى يحصل الاطيان
بسبب الصدمة وكثرة المال وكان بعضهم يصرف الاموال في التنقية والاخشبة العالية في المشاعل ليكون ضوءها
في الدار ومن ذلك ما يفعلونه في هذه الازمنة من اللعب بالنار وتسميتها بالنارية الشبابيكي ومنه اضاءة السراج
في النهار ونحوه واما الصرف فيما لا يليق بحاله فهو ان يصرف فيما يترتب عليه فائدة دينية او دنيوية ولو بجهة
الزينة التي اباحها الله لعباده ويعدها العقلاء فائدة ولكنها كانت عمن لا يليق بحاله عند اهل العرف
متجاوزة عن حده وشأنه السوقي الذي يلبس الحرير ويرعى ... ولا في مركب يشبه ما للذهب واللاجوردي
وكالفقراء ممن لا يحتاج في ذلك ولا يستغني مرة الى الاكواب والصحائف ولا عقار ولا مداخل تفي بما يترتب
به عيال او سائح ... ونحو ذلك ومنه ما ذكره الامام من جعل ثوب
العوض ثوب لا يبذل وله هذا الشأن الامام ابو عبد الله ع ... فانه رب فقير اسرف من
غني فقلت كيف يكون الفقير اسرف من الغني فقال ان الغني ينفق مما اوتي والفقير ينفق من غير ما اوتي واما
الصرف في غير حاجة فهو ان يصرف فيما له فائدة لائقة بحاله ولكن لا يكون محتاجا في تلك الفائدة كان يكون
من لم عيال او عيالان ويكفيه او يكفيهما ثلاثة او اربعة عشر بيوت او عشرين ويشتري كلها او خال
ذلك في الشافي انعد ويجمع الثلاثة ما تقدم في كلام صاحب الجمع ولا ... ينبغي يستقبحه العقلاء او يرونه
ويظهر مما ذكرنا ان شرط حد صدق الاسراف الاتلاف وصرف المال ... فلو لم يحق شيء منها لا يكون
الاسراف بالجمع ولا حاجة اليه وحسبه او ما يليق بحاله ولو ... بعض المال ببعض اخر لاجل ...

ولا يعرفه

ولا يعرفه في صرف او ينفذ ما يعشر ومنعه كثيرة ومنه ولهذا ورد في اخبار كثيرة انه ليس من الاسراف ان يكون
لاحد عشرة القمص او عشرون او ثلاثون مع ان في تعدد الثياب فائدة اخرى وهو صون بعضها ببعض ويظهر
مما ذكرنا ان الاقتصاد هو صرف المال فيما يحتاج اليه وفيما يترتب عليه فائدة معتبرة للعقلاء بقدر يليق بحاله
ومن المحل الفوائد المعتبرة التجمل والزينة المطلوب للمعاشرة بما يشرح ان لا يتجاوز القدر اللائق ومنها استيفاء
اللذات الجسمية او النفسانية مما يعده العقلاء لذة ويطلبها العقلاء لا مثل كسر الاواني للالتذاذ بصوت
الكسر ومن الفوائد اللذات الحاصلة بالاعتياد لشيء اذا كان مما يعده العقلاء لذة ومنها اصلاح البدن
كما ورد في مرسلة اسحق بن الفرخ عن ابي عبد الله ع قال انما تكون في حل ... الحرام يتخطى لا يكون
معنا ... عن العورة ... والله اعلم ... الاسراف
تلف ثم قال ليس فيما اصلح البدن اسراف اني ربما امرت بالنقي فيلت بالزيت فانه الله به اما الاسراف فيما
افسد المال واضر بالبدن ومن ذلك الحديث بعدم اعتناء الاوائل في امتثال الاحكام واجتناب الحرام ...
اهل هذه الازمنة لم اعلم ان حرمة الاسراف عامة في جميع المصارف واما ما ورد في بعض الاخبار من انه لا
اسراف في الطيب والوضوء او في الحج والعمرة او في المأكول والمشروب فليس المراد نفي حرمة الاسراف فيها حتى انه
لو رش احد فضاء بيته وسطح حجره وباب داره بماء الورد او بطل ابوابه ... بالمسك والعنبر ولو كان
فقيرا جاز ذلك ولم يكن مسرفا وكذا لو اسرج المشاعل في النهار او نحوه ... بل المراد ان لا ...
في هذه الامور ... عن الحد في الحلية فيها ... الاسراف في المأكل لا ...
بل بالكل لا كلون ولو سلم فانما يكون من باب الاستثناء والله اعلم بحقايق احكامه **فائدة** من القواعد
المقررة المعروفة عند اصحابنا الامامية وعليها في كثير من الابواب والحكم ... في نفي الخطأ والنقصان
ولكن نرى كثيرا منهم فيها ... منضبطا ... اليها في امور مشتبهة لا يتعرضون لها
في امور اخر ... بيان حالها ومناطها ... وما يتعلق بها من الامور المهمة
فاللازم للنظر ... ليكون ... والكلام فيها اما في ... عنها او في ... الشرعي
لم ... عنها او في ... اجرائها او في كيفيتها او في كونها ... بسنة

ابحاث البحث الاول في شرعيتها وثبوتها من الشارع وبيان ما يمكن ان يذكر لادلة الدالة عليها كالاخبار
الواردة فيها اما الاول فنقول قد ثبت شرعيتها بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقال الله سبحانه
في بيان احوال يونس النبي على نبينا وعليه السلم فساهم فكان من المدحضين اي فقارع فكان من المغلوبين بالقرعة
واصل الادحاض الازلاق روي ان يونس لما وعد قومه بالعذاب خرج من بينهم قبل ان يأمره الله فركب
في السفينة فوقفت السفينة فقالوا هنا عبد آبق من مولاه فاقترعوا فخرجت القرعة على يونس فرموه او رمى
بنفسه في الماء فالتقمه الحوت وقد روي واحتجاج الامام عليه السلم بهذه الآية على شرعية القرعة كما يأتي وقال سبحانه
وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم واما السنة فكثيرة جدا مذكورة في ابواب متفرقة بالغة
حد التواتر معنى منها ما رواه الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب عن محمد بن حكيم قال سألت ابا الحسن عم
موسى عم عن شيء فقال لي كل مجهول ففيه القرعة قلت له ان القرعة تخطئ وتصيب فقال كل ما حكم الله به فليس بمخطئ
اقول هذا الحديث يحتمل معنيين احدهما ان حكم الله لا يخطئ في القرعة ابدا والثاني ان ما خرج بالقرعة
فهو حكم الله وان اخطأ القرعة فان الحكم ليس بخطأ ومنها مرسلة الفقيه عن العالم عم قال ما تقارع قوم
ففوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق وقال اي قضية اعدل من القرعة اذا فوض الامر الى الله اليس الله
يقول فساهم فكان من المدحضين ومنها ما رواه في التهذيب صحيحا عن جميل قال قال الطيار لزرارة
ما تقول في المساهمة اليس حقا فقال زرارة بل هي حق فقال الطيار اليس قد ورد انه يخرج سهم المحق
قال بلى قال فتعال حتى ادعي انا وانت شيئا ثم نساهم عليه وننظر هكذا هو فقال له زرارة انما جاء الحديث
بانه ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب فقال
الطيار أرأيت ان كانا جميعا مدعيين ادعيا ما ليس لهما من اين يخرج سهم احدهما فقال زرارة اذا كان
كذلك جعل معه سهم مبيح فان كانا ادعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح ومنها مرسلة داود بن ابي يزيد العطار
المروية في الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهود شهدوا ان هذه
المرأة امرأة فلان وجاء آخرون فشهدوا انها امرأة فلان فاعتدل الشهود وعدلوا قال يقرع بين الشهود
فمن خرج سهمه فهو المحق وهو اولى بها ومنها رواية زرارة المروية فيها ايضا عن ابي جعفر عم قال قلت له

رجل شهد

رجل شهد له رجلان بان له عند رجل خمسين درهما وجاء آخران بان له عنده مائة درهم كلهم شهدوا في موقف
قال اقرع بينهم ثم استحلف الذين اصابهم القرع بالله انهم يشهدون بالحق اقول لعل المراد بقوله عند رجل
انه كان دينا عليه وكانت الشهود جميعا حضورا عنده لا بالقرع بعضا معين بل هم شهدوا في موقف والمراد
بالموقف المكان الخاص والزمان الخاص والسبب الخاص حتى يتحقق التعارض بين الشهادتين ومنها موثقة سماعة المروية
في الفقيه والتهذيب والاستبصار عن ابي عبد الله عم قال ان رجلين اختصما الى علي عم في دابة فزعم كل واحد
منهما انها نتجت على مذوده واقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد فاقرع بينهما سهمين فعلم السهمين
كل واحد منهما بعلامة ثم قال اللهم رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم عالم الغيب
والشهادة الرحمن الرحيم ايهما كان صاحب الدابة وهو اولى بها فاسألك ان تقرع ويخرج سهمه فخرج سهم احدهما
فقضى له بها ومنها رواية عبد الله بن سنان المروية في التهذيب والاستبصار وفي آخرها كما في التهذيب الا انه
قال في آخرها فاسألك ان تقرع ويخرج اسمه فخرج اسم احدهما فقضى له بها اقول الذود كمنبر معلف
الدابة ومنها صحيحة الحلبي المروية في التهذيب والاستبصار عن ابي عبد الله عم في شاهدين شهدا على امر
واحد وجاء آخران فشهدا على غير الذي شهدا عليه واختلفوا قال يقرع بينهم فايهم قرع فعليه اليمين
وهو اولى بالقضاء ومنها صحيحة داود بن سرحان المروية في الكتب الاربعة عن ابي عبد الله عم وهي
ايضا مثل سابقتها الا ان في آخرها قال وهو اولى بالحق فكان اولى بالقضاء ومنها صحيحة البصري المروية في
الكتب الاربعة ايضا عن ابي عبد الله عم قال كان علي عم اذا اتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم
سواء اقرع بينهم على ايهم يصير اليمين قال وكان يقول اللهم رب السموات السبع ايهم كان الحق له فأده اليه ثم
يجعل الحق للذي يصير عليه اليمين اذا حلف ومنها رواية ابي بصير المروية في الكافي والتهذيب ورواها
في الفقيه مرسلة عن ابي جعفر عم والحديث طويل جدا وارد في قضية الشاب الذي خرج ابوه مع جماعة
جاؤا وشهدوا بموته في حكم امير المؤمنين عم وفيه قضية داود النبي عم وفي آخره ثم ان الفتى والقوم اختلفوا
في مال الفتى كم كان فاخذ امير المؤمنين عم خاتمه وجميع خواتيم من عنده ثم قال اجيلوا هذه السهام فايكم
اخرج خاتمي فهو صادق في دعواه لانه سهم الله وسهم الله لا يخيب ومنها رواية اصبغ ابن نباتة

المروية في الكافي وهي ايضا طويلة واردة في قضية الشاب وفي اخرها ان ادعى الغلام ان اباه خلف مائة
الف او اقل او اكثر وقال القوم بل عشرة الاف او اقل او اكثر ما هؤلاء تقول وهذا تقول فانا في احكم فاقم
وهو انيهم في مكان واحد ثم اقول اجيلوا هذه السهام فايكم خرج سهمه فهو الصادق ع في دعواه لانه
سهم الله وسهم الله لا يخيب ومنها صحيحة محمد بن مسلم المروية في التهذيب والفقيه عن ابي جعفر ع في الرجل
يكون له المملوكون فيوصي بعتق ثلثهم قال كان علي ع يسهم بينهم انه لقرع بينهم اي يقرع ومنها رواية ابي حمزة
الثمالي قال قال ان رجلا حضرته الوفاة فاوصى الى ولده غلام في بيانه هو ابني يورثه مثل ميراث احدكم وغلام في
بيانه فاعتقوه فهو حر فذهبوا يسألونه ايهما يعتق وايهما يورث فاعتقل لسانه قال فسألوا الناس فلم يكن عند
احد جواب حتى اتوا ابا عبد الله ع فعرضوا المسألة عليه فقال لمن ترون اعلمكم امر الصغير قال فجعل عشرة
اسهم للولد وعشرة اسهم للعبد قال ثم اسهم عشر مرات قال فوقعت على الصغير سهام الولد قال فقال اعتقوا هذا
وورثوا هذا ومنها رواية الحسين بن المختار المروية في الكافي والفقيه والتهذيب قال قال ابو عبد الله ع لابي
حنيفة ما تقول في بيت سقط على قوم وبقي منهم صبيان احدهما حر والاخر مملوك لصاحبه فلم يعرف الحر من
المملوك فقال ابو حنيفة يعتق نصف هذا ويعتق نصف هذا ويقسم المال بينهما فقال ابو عبد الله ع ليس كذلك
ولكنه يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو الحر ويعتق هذا فيجعل مولى له ومنها صحيحة حريز المروية في
التهذيب عن احدهما عليهما السلام قال قضى امير المؤمنين ع باليمن في قوم انهدمت عليهم دار لهم فبقي منهم
صبيان احدهما مملوك والاخر حر فاسهم بينهما فخرج السهم على احدهما فجعل المال له واعتق الاخر ومنها صحيحة
حماد بن عيسى المروية في الكافي عن احدهما ع وهي مثل سابقتها ومنها مرسلة حريز المروية في التهذيب
عن ابي جعفر ع وهي ايضا مثل السابقتين ومنها موثقة محمد بن مسلم المروية في التهذيب عن احدهما عليهما السلام
قال قلت له امرأة وزوج سقط عليهما البيت وقد ولدا فماتا لامان ويبقى الابنان كيف يورثان قال فقال اسهم
عليهما ثلاثا ولاء يعني ثلاث مرات فايهما اصابه السهم ورث الاخر ومنها رواية محمد بن مسلم المروية في التهذيب
عن احدهما ع قال قلت له امرأة وزوج وقع عليهما بيت وقد تركا دارا وماتا كيف يورثان قال يسهم عليهما
ثلاث مرات ولاء فايهما اصابه السهم ورث الاخر ومنها رواية العباس بن هلال المروية في التهذيب عن ابي

الحسن الرضا

عن ابي الحسن الرضا ع قال ذكر ان ابن ابي ليلى وابن شبرمة دخلا المسجد الحرام فاتيا محمد بن علي عليهما السلام فقال لهما
بما تقضيان فقالا بكتاب الله والسنة قال فما لم تجداه في الكتاب والسنة قال نجتهد رأينا قال رأيكما
انتما فما تقولان في امرأة وجاريتها كانتا ترضعان صبيين في بيت سقط عليهما فماتتا وسلم الصبيان
فقالا القافة قال القافة يلحقهما بهما قالا فاخبرنا قال لا قال ابن داود مولى له جعلت فداك بلغني ان امير المؤمنين ع
قال ما من قوم فوضوا امرهم الى الله عز وجل والقوا سهامهم الا خرج السهم الاصوب فسكت اقول القافة جمع
القائف وهو الذي يحكم بالنسب بالقيافة والشبه ويلحق بذلك ومنها صحيحة الفضيل بن يسار
المروية في الكافي والتهذيب قال سألت ابا عبد الله ع عن مولود ليس له ما للرجال ولا له ما للنساء قال يقرع الامام
او المقرع يكتب على سهم عبد الله وعلى سهم امة الله ثم يقول الامام او المقرع اللهم انت الله لا اله الا انت عالم
الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون بين لنا امر هذا المولود كيف يورث ما فرضت
له في الكتاب ثم يطرح السهمان في سهام مبهمة ثم يجال السهام على ما خرج ورث عليه ومنها رواية الفضيل بن
يسار المروية في التهذيب والفقيه عن ابي عبد الله ع وهي ايضا مثل سابقتها ومنها مرسلة ثعلبة المروية في الكافي
والتهذيب عن ابي عبد الله ع قال سئل عن مولود ليس بذكر ولا انثى ليس له الا دبر كيف يورث قال يجلس
عنده ناس من المسلمين فيدعون الله ويجال السهام عليه على اي ميراث يورثه اميراث الذكر او ميراث الانثى فاي
ذلك خرج عليه ورثه قال واي قضية اعدل من قضية يجال عليها السهام يقول الله فساهم فكان من المدحضين
قال وما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال ومنها رواية ابن مسكان
المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع وهي مثل سابقتها الى قوله من المدحضين ومنها رواية اسحق الفزاري
المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع وهي مثل سابقتها ومنها رواية السكوني المروية في الكافي
عن ابي عبد الله ع وهي ايضا مثل سابقتها ومنها صحيحة الحلبي المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع قال
اذا وقع الحر والعبد والمشرك بامرأة في طهر واحد فادعوا الولد اقرع بينهم فكان الولد للذي يخرج سهمه
ومنها صحيحة محمد بن مسلم والحلبي المروية في الكافي عن ابي عبد الله ع وهي ايضا كسابقتها ومنها صحيحة ابي
بصير المروية في الكتب الاربعة عن ابي جعفر ع قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام الى اليمن فقال له حين

قدم حدثني باعجب ما ورد عليك قال يا رسول الله ص اتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطأوها جميعا في طهر
واحد فولدت غلاما فاختلفوا فيه كلهم يدعيه فاسهمت بينهم وجعلته للذي خرج سهمه وضمنته نصيبهم
فقال النبي ص ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله عز وجل الا خرج سهم المحق ومنها مرسلة عاصم بن
حميد المروية في التهذيب والاستبصار عن ابي جعفر ع وهي مثل سابقتها ومنها صحيحة معوية بن عمار المروية
في الفقيه والتهذيب عن ابي عبد الله ع قال اذا وطئ رجلان او ثلثة جارية في طهر واحد فادعوه جميعا اقرع
الوالي بينهم فمن قرع كان الولد ولده الحديث ومنها صحيحة سليمان بن خالد المروية في التهذيب عن ابي عبد
الله ع قال قضى علي ع في ثلثة وقعوا على امرأة في طهر واحد وذلك في الجاهلية قبل ان يظهر الاسلام فاقرع
بينهم وجعل الولد لمن قرع وجعل عليه ثلثي الدية للآخرين فضحك رسول الله ص حتى بدت نواجذه قال وما
اعلم فيها شيئا الا ما قضى علي ع ومنها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا وقع المسلم واليهودي و
النصراني على المرأة في طهر واحد اقرع بينهم وكان الولد للذي تصيبه القرعة ومنها رواية سيابة وابراهيم بن عمر
المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلثة قال يقرع بينهم
فمن اصابته القرعة اعتق قال والقرعة سنة ومنها صحيحة الحلبي عن الصادق ع في رجل قال اول مملوك املكه
فهو حر فورث سبعة جميعا قال يقرع بينهم ويعتق الذي خرج سهمه ومنها رواية محمد بن مروان المروية في
الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله ع قال ان ابا جعفر ع مات وترك ستين غلاما واعتق ثلثهم فاقرعت
بينهم واخرجت عشرين فاعتقتهم ومنها رواية اخرى مروية في التهذيب عنه ع وهي ايضا قريبة من سابقتها
ومنها صحيحة محمد بن عيسى المروية في التهذيب عن الرجل عليه السلام في رجل نظر الى راع نزا على شاة قال
ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين ابدا حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها
ومنها مرسلة حماد المروية في التهذيب عن احدهما ع قال القرعة لا تكون الا للامام ومنها رواية يونس
المروية في الكافي قال في رجل كان له عدة مماليك فقال ايكم علمني آية من كتاب الله فهو حر فعلمه واحد منهم
ثم مات المولى ولم يدر ايهم الذي علمه الآية هل يستخرج بالقرعة قال نعم ولا يجوز ان يستخرجه الا الامام فان له
كلاما وقت القرعة يدعو الله ويجيل سواه ولا يقدر عليه غيره ومنها ما روي ان رجلا من الانصار اعتق

اعبد في مرض

ستة اعبد في مرض موته ولا مال له غيرهم فلما رفعت القضية الى رسول الله ص قسمهم بالتعديل واقرع بينهم
واعتق اثنين بالقرعة ومنها ما روي ايضا ان النبي ص اقرع بالكتابة على الرقاع ومنها ما روي ايضا انه ص
عليه واله اقرع في بعض الغنائم بالبعرة وانه اقرع مرة اخرى بالنوى الى غير ذلك من الاخبار التي يقف عليها
المتتبع في الابواب المتفرقة من كتب الاخبار واما الاجماع فثبوته في مشروعية القرعة وكونها مرجحا للتمييز
في الجملة مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه كما يظهر لمن تتبع كلمات المتقدمين والمتأخرين في كثير من ابواب
الفقه فانهم مطبقون على العمل بها وبناء الامر عليها وان اختلفوا في بعض الموارد ويعرف ما قلنا بالاجماع
من تتبع اقوالهم في الموارد الجزئية المختلفة كثبوت العلم بالتواتر المعنوي فان كل فرد من الاخبار وان لم يفد العلم لكن
المتحصل من اجتماعها العلم القطعي فان اكثر موارد القرعة التي ذكروها وان وقع فيه الخلاف الا انه يحصل من
اجتماعها العلم بالاتفاق لاجماع على مشروعيتها بل من الموارد ايضا ما اتفقوا فيه على الاقراع وان كان ما اختلفوا
فيه ايضا اكثر فلاحظ باب قسمة الاعيان المشتركة وباب قسمة الليالي للزوجات وذكر الشهيد في قواعده
الاقراع فيه بين ان زاحم وباب تزاحم المدعيين عند القاضي وباب تداعي الرجلين او اكثر ولدا وباب تعارض
البينات وباب توريث الخنثى المشكل وباب توريث المشتبهين بعلم موت احدهما وباب الوصايا المتعددة
المشكوك تقدم ما تقدم منه اذا لم يف الثلث بالجميع وباب ما اذا اوصى بعتق عبيده ولم يف الثلث بالجميع
وباب اشتباه الشاة الموطوءة وذكرها بعضهم في شبهة المحصورة ايضا وغير ذلك من ابواب الفقه ومسائله
وجعل الشيخ ابو جعفر الطوسي تقدس سره القرعة في تداعي الرجلين في ولد الحرة من مقتضيات مذهبنا
وادعى في الخلاف الاجماع ظاهرا على ان القرعة في كل امر مجهول لنا في تقديم لا شيء ورد ادعى المدعي
ان القرعة مذهبنا في كل امر مجهول وقال ابن ادريس في السرائر واجماعهم على ان كل امر مشكل فيه القرعة
وقال شيخنا الشهيد الاول قدس سره في قواعده ثبت عندنا قولهم كل امر مجهول فيه القرعة وهو ايضا ظاهر
في دعوى الاجماع وقال ودلالة بينها عند تساوي الحقوق والمصالح ووقوع التنازع وقال
ولا اختيار والرضا بما جرت به الاقدار وقضاء الملك الجبار انتهى ونقل فيها ايضا اجماع الامامية على القرعة
في تعيين ثلث العبيد الموصى بعتقهم بالقرعة ونسبه الى الامام زين العابدين ع وعمر بن عبد العزيز وخارجة

بن بزيع وابان بن عثمان وابن ابي نصر وغيرهم قالوا لم ينقل في عصرهم خلاف في ذلك انتهى واستند بعض متأخري
المتاخرين ان القرعة في كل امر مجهول كما في رواية اصحابنا ومن ظاهر اتفاقهم على روايته وبالجملة انعقاد الاجماع
على شرعية القرعة اظهر ظاهر للفقيه بل لا يبعد ادعاء الضرورة المذهبية فيها ايضا **المبحث الثاني** في بيان
ان القرعة هل يجوز لكل احد او هو وظيفة شخص خاص اعلم ان مقتضى الرواية الاربعين والرواية الحادية والاربعين
وعامة سنة عاد ورواية يونس اختصاص جواز القرعة بالامام وكونها من وظيفته وعدم جوازها لغيره
لان مقتضى الروايات الثانية والثالثة والخامسة والعشرين المتضمنة لقوله عليه السلام ما تنازع قوم ففوضوا امرهم
الى الله وليس قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق واي قوم فوضوا امرهم الى الله عز وجل والقوا سهامهم العموم لكل
قوم وبعضه اطلاق قوله فجالوا عليه السهام والروايات الرابعة والعشرين والسادسة والعشرين والسابعة و
والعشرين والقول بان مقتضى القاعدة تخصيص الروايات الاخيرة بالاوليين فيختص بالامام لا اصل مردود
بانه يوجب خروج الاكثر واي اكثر ومثل ذلك لا يصح عند الاكثر وعلى الاظهر هذا مع اختصاص الامام بالعلم
الاصلي في ذلك المقام غير معلوم ولو سلم نعم خالفه الاجماع اصحابنا كما يظهر في الابواب المذكورة وغيرها
ولا اقل الشهرة العظيمة الجديدة والقديمة وقيل ذلك الخبر خارج عن حيز الحجية مع ان رواية يونس ليست
مستندة الى الامام بل الظاهر انه من قول يونس ومع ذلك معارضتان باخبار اخر اما عامة للامام ايضا
كالثانية والثلاثين المتضمنة للفظ الوالي او خاصة في غير الامام وهو صريحة كالروايتين الثانية والعشرين
والثالثة والعشرين المتضمنتين لقوله ثم المقرع مطلقا على الامام وكون اولهما صحيحة بنفسها وعن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكذا الثالثة فانه صحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكذا هنا
مسندة ثم ان الامام وكالروايتين الحادية عشرة والثانية عشرة المتضمنة لقوله احلوا هذه السهام حيث امر
الامام ثم القوم باحالة السهام والاخراج ويؤيده قول الصحابة في الرواية الثالثة ثم تساهم عليه وجواب الامام
عما اجاب وانه لم يقل المساهمة وظيفة الامام وكذا يؤيده قوله في الرواية الخامسة اقرع بينهم ثم استعمل حيث
امر السائل بالاقراع وانما جعلناها مؤيدة لاحتمال ان يكون اقرع واستعمل بصيغة المتكلم او الماضي المجهول
وعلى هذا فلو صحت الروايات المعارضة هذا تتعارضان وتتساقطان فيبقى العمومات والاطلاقات بلا معارض مع

انها

انها غير صالحات للمعارضة كما عرفت هذا اذا حملنا الروايتين على انه لا يجوز مباشرة القرعة الا للامام بنفسه
واما اذا حملناهما على انه ليس اختيار القرعة الا للامام وان للقرعة نوع اختصاص كاختصاص منصب القضاء
كما ورد في روايات القضاء جلست مجلسا لا يجلسه الا نبي او وصي نبي او شقي وان الحكومة انما هي للامام العالم
بين المسلمين لنبي او وصي نبي والمراد اختصاص اختياره وله ان يجوز للنواب العام او الخاص بانه فيهم واذن لهم
في ذلك نيابة حيث [illegible] كما اوجبنا او [illegible] ذلك الروايات عن خبر الشذوذ فان جماعة من فقهائنا
او اكثرهم يقولون باختصاص القرعة بالامام او نائبه الخاص او العام ولا يعارضهما عمومات او اطلاقات
المذكورة اولا لظهور الوالي والمقرع عن عينه الامام لقوله الامر وخصه فهو وكذا ما امر فيه الامام
بالقرعة واحالة السهام ولو قطع النظر عن ذلك وحملنا الروايتين على ارادة مباشرة امام الاصل بنفسه
نقول ان [illegible] لان مقتضاهما [illegible] ولكون القرعة وعدم جوازها لغير الامام ومقتضى ما ذكر
جوازها لغيره مطلقا او في القرعة او اذن او لم [illegible] فيجب تخصيصها بذلك كلا [illegible] فيه قوله
في رواية يونس ان الكلام ودعاء لا يعلمه غيره ولا يقدر عليه غيره لان المراد انه لا بد من كلام ودعاء وكلام
بل دعاء خاص لا يعلمه [illegible] فيقدر على [illegible] غيره فيختص به او من علمه ولذا ذكر الدعاء للمقرع
ايضا في رواية وذكر الدعاء في روايات اخر ايضا فان قيل هذا العناية لو جعل المقرع على منصب القرعة واما
واما الواردة فيه مطلقا من يقرع فلا يتم ذلك قلنا المراد بالمقرع لا بد ان يكون من باشر القرعة حتى يكون
موافقا للمعنى الحقيقي للمقرع اذ المباشر ها [illegible] بل [illegible] القرعة فالمراد منه اما المتصدي للقرعة المتعين لها كلا
فيبقى الدخول فلا تخصيص العام الا بالمتيقن ثم لو [illegible] تخصيص الروايتين بالامام او المأذون منه [illegible] وجهها عن
خبر الشذوذ عن لزوم تخصيصها لا يجوز لعدم خلو [illegible] عن [illegible] في التصدي لاوله بل كان على الامام نصب
الوالي على الكل [illegible] يجب تخصيص العمومات او المطلقات بذلك ايضا من شان النائب الخاص او العام فلا يكون
المقرع به الا هو ويظهر من ذلك ان القرعة انما هي وظيفة الامام ونائبه الخاص او العام بمعنى انه لا يترتب على
اثر على اقراع غيره ويكون لغوا وحكمه بعد يحتاج الى الاذن في الاقراع بخصوصه او يكفي او يلحق النيابة
العامة وعدم الاحتياج الى الاذن الخاص كان القرعة ايضا كسماع البينة والاحلاف واحضار الخصم

والشهود ونحوهما من لوازم القضاء والحكم فالاذن فى القضاء يستلزم الاذن فيها كالاذن فى امثالها ان قوله
او ان ترجع الى الحاكم الاذن عام للولاة فى الاقراع بل يحصل الاذن من التوقيع الرفيع المتضمن لقوله واما الحوادث الواقعة
فارجعوا الى رواة احاديثنا الخ لان ما فيه القرعة داخل فى الحوادث الواقعة بل لو قطع النظر عن ذلك ايضا
نقول انه قد تقدم فى الفائدة المتكفلة لبيان ما للنائب العام الولاية عليه ثبوت ولاية ما اختص به فى جميع ما
كان للامام ومنه الاقراع فيكون ثابتا له ولو لم يكن مخصصا للروايتين وكانا مع قيام الاصل مخصوصين كما لا يخفى ان
ما ذكرنا من اختصاص الاقراع بالنائب العام فى زمان غيبة الامام انما هو من باب الاصل وقد يخرج عنه بدليل
دال على الاذن لغيره ايضا من اجماع او غيره كما فى قرعة الشاة الموطوءة او اقراع المدرس لتقديم بعض المتعلمين
او التزويج للزوجات بالجملة الاصل الاختصاص بالنائب العام الا فيما ثبت جواز اقراع الغير ايضا هذا ثم ان
صاحب الوافى من متاخرى المتاخرين جمع بين ما دل على اختصاص القرعة بالامام وبين ما يدل على العموم
بحمل الاول على ما اذا كان الامر مما يترتب عليه متعينا فى الواقع كما فى قضية الغلام لانه فان العلم كان
متعينا فى الواقع والثانى على ما اذا لم يكن متعينا واريد التعيين بالقرعة ومنشاء هذا التفصيل تحصيل
التوافق بين الاخبار ولا يخفى ما فيه لانه جمع بلا شاهد وكون الواقعة فى رواية يونس من القسم الاول
لا يفيد الاختصاص مع ان الاخبار فى كثير من العمومات بل ما صرح فيه بمباشرة غير الامام اعم من ذلك القسم

المبحث الثالث

فى بيان مورد القرعة وتحقيقه اعلم ان لكل مورد القرعة على قسمين احدهما ما كان
الحق معينا فى الواقع واشتبه علينا ظاهرا والعارض وثانيهما ما كان مرددا بين شيئين او اكثر ولم يكن
معينا فى الواقع ويطلب فيه التعيين ومن هذا القسم ما كان من الامور مشتركة بين ذوى حقوق ولم يتميزوا
ليتعين حصة بعضهم عن غيره والقسم الاول هو الذى يدل عليه قوله سبحانه فساهم فكان من المدحضين
والثانى ما يدل عليه قوله عز شانه اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ولا شك فى شرعية القسمين بالجملة بل
للاجماع والكتاب والسنة واما التفصيل فبيانه ان مقتضى الروايات الاول الحاكية للاجماع على شرعها وعلى روايتها
ثبوت القرعة وشرعيتها فى كل امر مجهول ومشتبه بل كذا مقتضى كثير من العمومات المذكورة الا انه قد اتفق
العمل جرح فى الفصول المهمة بعد نقل هذه الرواية وبعض من العمومات المتقدمة ومعلوم ان هذا العموم لم

مخصصا

مخصصا لكثرة التخصيص وقيل بعد نقل ذلك منه ولم يكن كلما يجاز لنا ترجيح الحكم فى المسائل الشرعية بالقرعة
ولكنه مما اخرجه الاجماع لانه ما لم يقل به احد وقال الشهيد فى قواعده كل قرعة فلا مادة الكلية كلا فيها
عندنا بالنص ونقل ايضا فيه قولا ولعل من بعض العامة ان مورد القرعة ما يجوز التراضى عليه واما كلما يجوز
ذلك فلا قرعة فيه وقد عرفنا ان المراد مما يجوز التراضى عليه الموارد الثابتة اقول لا شك فى انتفاء شرعية
القرعة فى كثير من الموارد كالاحكام الشرعية والوضعية وكثير من موضوعاتها ومتعلقاتها والحقوق فى اشتباه
احدهما فاثبت حكم التخصيص بدليل معقول انما هو غير انه خرج تحت عنوان المجهول ويحصل من افراد المجهول لا
الحاصل انه لا يكون موضوعا المجهول مطلقا او المجهول خاص نحو قولهم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه
او قولهم الماء القليل يتنجس بالملاقاة او قولهم الكر ثلثة اشبار فى ثلثة اشبار او قتل الخطاء فيه على العاقلة
وغير ذلك فان موضوع الحكم فيها بول ما لا يؤكل لحمه وماء القليل والكر وقتل الخطاء ونحوها وثانيهما ما كان موضوع
الحكم فيه عنوان المجهول والمجهولية والمشكوكية والاشتباه ويكون من افراد المجهول من حيث هو مجهول فما كان
من الاول فانتفاء القرعة فيه ليس من باب التخصيص بل هو من باب خروج الموضوع عن تحت موضوع القرعة
وهو المجهول لانه بيانا حكمه يخرج عن كونه مجهولا اذ من البديهيات ان معنى قولهم كل مجهول ففيه القرعة ان كل مجهول
بهذا الخصوص الاتى فيه وعن حكمه واما ما كان من القسم الثانى فانتفاء القرعة فيه من باب التخصيص وذلك نحو
قولهم لا ينقض اليقين بالشك اى كل مشكوك فيه يستصحب فيه وقولهم كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى او كل مجهول
اطلاقه او فعله نهى به فهو مطلق وقولهم لا نا ان الشبهات يجب الاجتناب عنها او قولهم كل ما كان فيه حلال
وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقولهم لا يطلق لا بعد البيان ونحو ذلك لان الموضوع فيها هو
المجهول الذى هو موضوع القرعة وانما خصصت دليل القرعة لكونه اعم مطلقا من جميع ما ذكر فان موضوع
الحكم الاول كل مشكوك فى زوال حالة سابقة الملازمة وموضوع الثانى كل مجهول فعلا النهى عنه وعدمه او حلا
فموضوع الاخير لا يطلق فما جهل التكليف فيه وعدمه لاجل البيان نعم لو كان هناك حيث يعلم الحكم المجهول
فانت فيه على التخيير ويكون تعارضه مع دليل القرعة بالتساوى ولكن ليس مثل ذلك موجودا لا فيما لا نقدم
ان معنى كل مجهول فيه القرعة كل مجهول لا بعد الفحص التام ولم يثبت مما ذكر فى القسم الثانى كذلك لان احكامها

علاوة بعد الفحص فلا يكون بعد الفحص مجهولا حتى يكون من باب التخصيص لانا نقول لان هذا القيد معتبر في ذلك
الموضوع ايضا فحقق قوله كل مشكوك فيه في رد الاصالة السابقة ان كل ما كان كذا بعد الفحص ونقل تحصيل مما ذكر
ان كل ما ثبت له بخصوصه حكم شرعي او وضعي او عرفي او عقلي او لغوي بعنوان كونه للعرف او العقل او اللغة فيه جزء
فهو ليس من مورد البراءة وكذا كل مجهول او مشكوك او مشتبه له نوع خصوصية بالنسبة الى مطلق المجهول الذي
هو موضوع حكم البراءة وثبت له حكم خاص فهو ايضا ليس من موردها وكل مجهول لم يكن كذلك فهو مورد البراءة وظهر
من ذلك ايضا انه ليس من باب الاصل بل كل مجهول كان كله ففيه البراءة البتة نعم لو قلنا ان في كل مجهول لعدم البراءة
يكون ذلك من باب الاصل فيخرج منه المجهول الذي ثبت له حكم خاص وظهر مما ذكر ايضا اجراء البراءة في نفي
الاحكام الشرعية والوضعية لو ضرورتها مطلقا الا فيما علمنا ان له حكم بخصوصه فيتبع والا فيرجع الى الاصل الذي له
السابقة او التخيير للادلة الدالة عليها الخاصة بالنسبة الى دليل البراءة كما اشير اليه ولذا لم نقل احد منهما بالتخيير
كما مر وكذا في ادلة الاحكام المتعارضة وانما البراءة تكون في موضوعات الاحكام الشرعية او الوضعية او متعلقات
احدهما اذا دخل فيه المجهول او الفعل ولم يبين له حكم بخصوصه ولم يثبت الترجيح فيه هذا ثم ان كلما ذكر انما
هو فيما اذا كان من القسم الاول واما ما كان من الثاني فلا يصدق عليه المجهول اذ لا مجهول فيه لغة ولا
عرفا ولا شرعا وكذا لا نفي ولا نطق فهو يخرج عن الشرع ثالث لا اختيار فيه بدا عليه الادلة الثابتة واما عتق
ثلث العبيد بالقرعة وعتق اول المماليك ولا اختيار لا جبرية الواردة في قسمة [illegible] لا انه لا عموم في تلك الاخبار
بالنسبة الى جميع موارد ذلك القسم ولكن الظاهر عدم القول بالفصل ويمكن اثبات العموم فيه بقوله في الرواية الحادية
والعشرين والثلثة المتعقبة لها اي قضية اعدل من قضية تجال عليه السلام ومنه ظهر ان الاصل ايضا شرعية
القرعة في ذلك القسم بمعنى جواز القرعة فيه اذا كان المورد مما يجب او يجوز فيه اختيار احد الشقين **البحث**
الرابع قد ظهر في البحث الثالث شرعية القرعة في مورد يكون احدهما في الحكم امر معين في الواقع مجهول لدينا
عندنا ولم يبين حكمه بدليل اخر ولم يمكن فيهما [illegible] شيئين او شخصين او اكثر عند [illegible] في الواقع بطلب
[illegible] الشبهين وقد ثبت جواز القرعة شرعا في كل من الشبهين [illegible] ودفع الظلم في الفاظهم حرمة
حتى ينبغي بنا الامر عليها او رخصة او رخصة حتى يجوز العدول منها الى غيرها وتحقيق المقام ان ذلك كله

مورد من الشبهين يثبت امر الشارع فيه بخصوصه بالقرعة فلا كلام في كونها عزيمة فيه كمسئلة الشاة الموطوءة
وما اطلقه ورد الامر فيه بخصوصه فان كان من القسم الاول يجب ان ينظر فيه فان وجب تعيين المعين في الواقع
في الظاهر ايضا وتحتم العمل بواحد معين بدليل موجب لذلك ولو كان رفع الشارع عن الواجب ودفع الضرر
كما او دفع كسر قلب بعضهم او عتقوا ونحو ذلك ولم يكن طريق اخر الى التعيين سوى القرعة يجب فيه القرعة لتوقف
الواجب عليه فانه يتوقف التعيين في مثل ذلك بالتخيير لحكم العقل بان كلما يجب العمل فيه بمعين كلامعين لم يتعين فيه
فيتعين بالاختيار لحكم العقل به اذا لم يكن هناك طريق الى التعيين وبعد ثبوت شرعية القرعة فيه لا يصدق انه
طريق التعيين حتى يحكم العقل فيه بالتخيير لورود دليل شرعي من نقل واطلاق على التخيير لا يجب القرعة فان يتوقف
التعيين بالاصل قلنا ليس كلما ورد مما يجري فيه اصل كمسئلة الخنثى وايضا قد ينتقض فيه اصلان فلا يمكن الا العمل
بشيء منهما وان لم يكن دليل على وجوب التعيين فلا يجب القرعة بل يجوز ترك التعيين والبقاء على الابهام او اختيار اي
واحد اراد وان كان من القسم الثاني فان وجب فيه التعيين ولم يكن مناص منه كان يوصي احد بعتق اربع رقبة
من عشرين عبيده فانه لا بد من عتق الاربع المبهمة لانه خص الكل لا اشاعة لعدم صدق الرقبة على الجزء بل يجب
عتق المعين فان ورد دليل شرعي على تخير احد التعيين كان نص الموصي على التخيير عمل به تعين بالاختيار
وبالقرعة وان لم يرد دليل على كونه مختارا في التعيين يتعين القرعة ولا يكفي في اثبات تخييره وجوب التعيين والسداد
العلم بحكم فان الاصل عدم وجوب التعيين هذه الاربعة وهذه الاربعة الى اخر الرقاب وانما لم يتعين يكون
مخيرا فيه لانه ضم الزائد اذا لم يتعين تثبت التخيير وانما يثبت تخييره من جهة انتفاء التكليف بالابهام وهذا انما يكون
لو لا طريق شرعي الى التعيين والحاصل ان ثبوت ذلك الاختيار انما يكون بالادلة وهو هنا مفقودة مقيدة بجواز اخر التعيين
اما بالاختيار او بالقرعة وثبوت كل منهما خلاف الاصل فيحتاج الى دليل ومعرف القرعة موجود دون الاختيار فهو لم
يثبت القرعة يثبت الاختيار بالاختيار فان قيل الاصل جواز اختيار كل من اراد وعدم التوقف فيه قلنا الاصل في ذلك
بل الاصل عدم جواز التصرف في مال الغير الا باذن الشارع ولم يثبت منه وعيه في ذلك التصرف ولم يبع ذلك فيها
لم يكن عمل خالفنا الاصل كما في تقديم من الدعي ومن الزوجات ومن الطلبة الواجب تعليمهم ونحو ذلك لان الحكم في الاول
والتسمية في الثاني والتعليم في الثالث واجب فهو على تقديم واحد معين متوقف وما يتوقف عليه الواجب واجب

تنفيذ المقدم واجب ويمكن التنفيذ بالاختيار والقرعة ولا اختيار هنا موافق لاصالة الاصل علم لكونه ممنوعا
من سماع دعوى ذلك المدعي الا وعدم كونه ممنوعا عن سماع حجة تلك الزوجية الا وهكذا الا ان الكان سببا
لعدم الكشف فكذا وكونه فيكون مخيرا بين التخيير والقرعة او يقال دليل على نفي احدهما في مورد فيكون القرعة واجبا عينيا
ولا يلزم الحرمان مثل ذلك في القسم الاول ايضا لان المطلوب هناك امر معين في الواقع ويتعين بالاختيار فلا اصل للاصل
مطلقا هذا الكلام اذا اوجب التنفيذ شرعا واما اذا لم يجب التنفيذ كتقديم احد المتقابلين في الظل الغير الواجب او تقديم احد
المتنفيين في الليل فلا يجب القرعة ايضا لا معينا ولا مخيرا بل يجوز لم لا مران كما يجوز لم تركهما ثم ان كلما ذكرنا
من وجوب القرعة معينا او مخيرا بينها وبين الاختيار او جوازها انما هو اذا اوجب العمل بالمعين او جاز واما
اما اذا لم يجز اما للدليل على عدم جواز العمل او لعدم دليل على جوازه مع كون العمل خلافا للاصل فلا
يجوز العمل لا بالقرعة ولا بالاختيار وذلك كما اذا احتمل حاكمان متساويان في ان واحد متنافيين لمدعيين
بحكمين مختلفين لكل واحد مع غيبة الاخر عنها او قلنا بجواز الحكم على الغائب وكون كل منهما مدعيا ومدعى عليه
من جهتين كما ادعاه الولد الاكبر شيئا من باب الحبوة والاصغر حصته منه من ابواب الارث وكان ثبوت الحبوة في
ذلك الشيء مختلفا فيه فلا يجب التنفيذ حينئذ بالاختيار وهو ظاهر ولا بالقرعة اذ لم يثبت من ادلة نفوذ
حكم الحاكم وجوبا بعد اثر ذاتنا عدم نفوذ ما يتنافى فيه الحكمان المختلفان المتقاربان اذ نفوذ الحكمين معا
محال او نفوذ احدهما لكونه خلافا للاصل يحتاج الى الدليل وادلة نفوذ حكم الحاكم غير جار في كل منهما لوجود
المعارض وعدم ظهورها لمثل ذلك بخلاف ما اذا كان احدهما مقدما فان حكم المؤخر باطل ولذا
اشتبه المقدم والمتأخر يرجع الى القرعة لانها لكل امر مجهول لا لايقال الاصل عدم نفوذ مثل ذلك الحكم ايضا فما
اشتبه فيه المقدم قلنا نعم اذا كان مشتبها بعد الفحص عنه والرجوع الى ادلة تعيينه ومن ادلة القرعة لانها
لكل امر مجهول لا بين نفوذ حكم المتقدم بالقرعة موقوف على جواز القرعة فيه شرعا وهو ايضا فرع نفوذ حكم
المتقدم بالقرعة اذ لو لم يتعلق حكم بكون العمل به حراما لا نقول التوقف لا ضير فيه بل جواز القرعة فرع
شمول دليل القرعة لهذا المورد وانه هو وهو متحقق ودليلها لم شامل للمورد المجهول عليه ونظير من ذلك
ان هذا الذي ذكرناه من اختصاص العمل بالقرعة وجوبا او جوازا بما اذا لم يكن العمل خلافا للاصل

مختص

مختص بالقسم الثاني دون الاول ولعدم المجهول الذي هو موضوع القرعة فيه مطلقا فتأمل جدا ولا بد للنبيه في
هذه المراتب من المهارة التامة والنظر الدقيق والتمكن اذ لعل التوفيق **البحث الخامس** في بيان القرعة قبله
وبعدها ونقضها وفي موارد الواجبة والجائزة هل هي لازمة لا يجوز التخلف عن مقتضاها بعد العمل او قبله
وبعدها اما مطلقا او الا بعد رضا المتقارعين او جائزة اعلم ان ما كان من القسم الاول فلا ينبغي الريب في كونها
لازمة لا يجوز التخلف عن مقتضاها بعد وقوعها لان الاخبار المستفيضة المتقدمة على ان ما يخرج بالقرعة
هو الحق ويخرج بها سهم الحق وان سهم الله وسهمه لا يخيب وان القرعة حكم الله وحكم الله لا يخطئ ولا يجوز ترك
الحق وترك سهم الحق وسهم الله وحكم الله والعدول الى غيره بل منها فلا يجوز العدول عن مقتضاها ولو تراضى
المتقارعين كما ان كانت الدعوى في الولد واما ما كان من القسم الثاني فمقتضى الاصل فيه وان كان عدم اللزوم
الا انه يمكن ان يقال ان بعد اخراج الحاكم او من يعينه القرعة وتنفيذ الحكم بمقتضاها فلا شك في تعلق حق المحكوم له بما
حكم له وصيرورته حقا له فلا يجوز لغيره فمقتضى الاستصحاب لا يجوز العدول كما يجوز له والحاصل ان مقتضى الاستصحاب
لزومها حينئذ الا انه فيكون لازمة بل يمكن اثبات اصالة اللزوم فمقتضى الاستصحاب بعد القرعة وقبل حكم الحاكم ايضا لانه
مثل ان يجعل من حصة الاخراج وتعيين سهم لاحد المتقارعين او كليهما نوع خصوصية صار تعلق موجبه
لوجوب حكم الحاكم او جوازه لكل ان نصب سهم لكل شريك من الشركاء ان ولاه لم يجز للحاكم الحكم به الا بحكم الاستصحاب
تلك الخصوصية والتعلق الى ان يعلم المزيل فتدبر **البحث السادس** في بيان كيفية القرعة اعلم ان القرعة
ماخوذة من قارعة الطريق اي ما نحن فيها لان تطلب كل من المتقارعين في الشدة والمخافة حتى تخرج سهما او من الفزع
بمعنى الرعب حيث انه يغيب بالعلامة على الحصة وفي عرف المتشرعة عبارة عن العمل المعهود والظاهر كما صرح به جماعة
من الفقهاء عدم انحصارها في امر مخصوص اذ لا ورود في الكتاب والسنة بالاقلام كما في الاية الثانية كان المنفو
الاقلام بالتي يجري على اسمه اي يرتفع كلمة الخط بالكتابة على السهم كما ورد في الرواية الثانية والعشرين
والرواية الثالثة والعشرين ويجرى اسم الحاكم والخزانة كما في الرواية الحادية عشر ويجر اسم الشركاء كما في الثانية
عشر وبالكتابة على الرقاع وبالبعرة وبالنوى كما في الروايات الاخر والمدار على ما يطلق عليها الاقتراع
بالكتابة على الرقاع فيأخذون الرقاع بعدد الشركاء او بعدد السهام بالطريقة المعروفة والكل جائز

لصدق الزجر عن ما دل عليه عدم اشتراط نوع خاص وان كان الاولى الاقتصار على ما ورد في الروايات بل على ما نقل
عند الفقهاء ويستحب الدعاء للاخوان الى اخر الحق يطلق الدعاء كما في الرواية الرابعة والعشرين ولا افضل الدعاء بالماثور
في احد الروايات المتقدمة وهو وان كانت واردة في مورد لكن المطلوب تمييز الحق المبين وانما ذكرنا ذلك لعدم
اختصاص ثم تفصيل هذه المطالب يطلب في الاوراد الجزئية من الكتب الفقهية والله العالم فائدة اعلم ان المذكور
في عبارات اصحابنا المتاخرين رضوان الله عليهم ان الاجماع الحق المعتبر عند الفرقة المحقة الناجية لجزم انه
يطلق على معان ثلثة   اتفاق علماء جميع الامة او علماء الامامية الذين منهم امام العصر اما مطلقا
او في عصر على امر وذلك هو المراد من الاجماع عند اكثر قدماء اصحابنا منهم الشيخ النبيل قال في تذكرة الاصول
على ما ذكره الكراجكي في مختصره بعد حصر اصول الاحكام في الكتاب والسنة النبوية والامام وليس في اجماع الامة
حجة من حيث كان اجماعا لكن من حيث كان فيها الامام المعصوم اذا ثبت انها كلها على قول فلا شبهة في ان
ذلك القول هو قول المعصوم اذ لو لم يكن كذلك كان الخبر عنها بانها مجمعة وقال في اول كتاب المقالات على
ما حكى عنه اجماع الامة حجة لتضمنه قول الحجة ومنهم السيد الاجل المرتضى قال في جواب مسائل ابن التبان
بعد ذكر كلام طويل فاذا كانت اقوال العلماء ذوي كل مذهب محفوظة والامام لا يكون الا سيد العلماء وواحدهم
فلا بد من دخوله في جملتهم وقال في الذريعة قولنا الاجماع اما يكون واقعا على الامة او على المؤمنين او على العلماء فيما
ترجع فيه الى اجماعهم وعلى كل الاقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه من الامة ومن اجل المؤمنين وافضل
العلماء وقال في المسائل الرسية فاذا اتفق قول الامام لا نعرفه بعينه يخالف علماء الامة فيما اتفقوا عليه قلنا
لو خالفهم لما علمنا ضرورة اتفاق علماء الامة الذي هو واحد منهم على هذه المذاهب المحفوظة وعلمنا ان الامام
العلماء الامامية وقال في المسائل الموصليات الثانية وعلمنا طريق اخر يوصل به الى العلم بالحق والتصحيح في الاحكام
الشرعية عند فقد ظهور الامام وتميز شخصه هو اجماع الفرقة المحقة لان قول الامام اذا كان غير متميز الشخص
داخل في اقوالها غير خارج عنها فاذا اجمعوا على مذهب علمنا انه هو الحق الواضح والحجة القاطعة لان
قول الامام الذي هو الحجة في جملة اقوالها وكانه الامام نطق به وقال نحوا منه في المسائل الطبريات وقال في الخلاف انه
السابقات اذا كان الامام احد العلماء بل سيدهم فقوله في جملة اقوال العلماء فاذا علمنا في قول من الاقوال

انه مذهب

انه مذهب الحق عالم من الامامية فلا بد من ان يكون الامام داخلا في هذه الجملة فلا بد من ان يكون كل عالم امامي
وان لم يكن اماما داخلا في الجملة ومنهم السيد الشريف الموسوي الذي هو السائل عن السيد المرتضى قال انما سلم من
السيد انه كان طريق معظم الاحكام الشرعية اجماع علماء الفرقة لكون الامام المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ احد
من علمائهم الى اخر ما قال ومنهم الشيخ الجليل الشيخ ابو جعفر الطوسي قال في العدة متى اجمعت الامة على قول فلا بد
من كونه حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها ومتى قيل جائز ان يكون قول الامام منفردا عن اجماعهم قلنا متى فرضنا
انفراد الامام عن الاجماع عندكم انما يكون حجة لكون المعصوم فيه فمن اين تعلمون ان قوله داخل في جملة اقوال الامة وهلا
جاز ان يكون قوله منفردا عنهم فلا تسمون بالاجماع قلنا المعصوم اذا كان من جملة علماء الامة فلا بد من ان يكون قوله
موجودا في جملة اقوال العلماء لانه قال فاذا اعتبرنا اقوال الامة ووجدنا بعض العلماء يخالف فيه فان كنا نعرفه ونعرف
مولده ومنشأه لم نعتد بقوله لعلمنا بانه ليس بامام وان شككنا في نسبه لم يكن المسئلة اجماعا ومنهم السيد ابن
زهرة الحلبي قال في اصول الغنية بان قيل كيف يمكنكم القطع على ان قول الامام الغائب في جملة اقوال الامامية مع عدم
تميزه ومعرفته مع استتاره وغيبته قلنا قد بينا فيما مضى ان امام الزمان عندنا موجود الان بيننا وبين
اظهرنا نلقاه ويلقانا وان كنا لا نعرفه بعينه ولا نميزه عن غيره ومعنى قولنا انه غائب انه مجهول العين حتى
يميز الشخص ولا يزال بعد بحر الغيبة انه بحيث لا يرى شخصه ولا يسمع كلامه مع معرفتنا منزلته عندنا في حال الغيبة لا
منزلة الامام لا نعرفه بنسبه من جملة الامامية واذا كنا نعرف اجماع المسلمين على المذهب الواحد ونقطع عليه
والكثير لا نعرفه ولا نلقاه ولا نشاهده فما المنكر من معرفة اجماع الامامية والامام في جملتهم على مذهب بعينه
وهل الامام من جملة الامامية الا بمنزلة من لا نعرفه من جملة المسلمين ومنهم الشيخ سديد الدين محمود الحمصي قال
في التعليق العراقي ان الحجة هو الاجماع المشتمل على قول المعصوم في الجملة من غير احتياج الى العلم بتعيينه لان
فالاستدلال بالاجماع لا يصح الا اذا علم قطعا اجماع جميع العلماء الامامية على الحكم من غير استثناء احد
منهم الا من كان معلوم النسب وكان غير الامام فلا يضر خروجه ومنهم الشيخ محمد بن ادريس الحلي قال في السرائر
وجه كون الاجماع حجة عندنا دخول قول المعصوم من الخطاء في جملة القائلين بذلك فاذا علمنا في جماعة
قائلين بقول ان المعصوم ليس هو في جملتهم لا نقطع على صحة قولهم الا بدليل غير قولهم واذا تعين المخالف من

اصحابنا باسمه ونسبه لم يوثر خلافه في ذلك الاجماع الا ان قال بعد ما ذكرناه يستدل المحصل من اصحابنا على المسئلة
بالاجماع وان كان بينها خلاف بين من بعض اصحابنا المعروفين بالاسامي والانساب ومنهم الشيخ ابو الصلاح
الحلبي قال في الكافي واجماع العلماء من الامامية يقتضي دخول الحجة المعصوم في جملتهم لكونه واحدا منهم دون من
علاهم وقال في كتاب تقريب المعارف وليس لاحد ان يقول استدلالكم هذا مبني على الاجماع وانتم لا تجعلونه
حجة لانا نحمد الله لا نخالف في كون الاجماع حجة وانما نمنع من خالفنا من اثباته حجة من الطرق التي يدعيها
والخلاف في ذلك المذهب لا يقتضي الكلام بل يجب بناء ذلك مع العلم باثباتنا في كل عصر من علماء الفرقة
لا سلام من الخلاف قال لان اعتبارنا دخول المعصوم في الاجماع كاعتبارهم دخول كل عالم في كل اجماع ومنهم الشيخ
قطب الدين الراوندي قال في فقه القران في اجماع هذه الطائفة حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم لكون المعصوم
الذي لا يجوز عليه الخطاء بينهم وقال في موضع اخر منه انما قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماعهم قول الامام ومنهم
الشهيد قال في الذكرى وعلله اي الاجماع لا مع تيقن المعصوم فانه يعلم به دخول الطريق المعروفة دخول ان
يعلم اطباق الامامية على مسئلة المعتبرة ذلك من متقدمي الاصحاب ومتاخريهم من يقول القفال بذكر كلامهم
بالاجماع عند جميع العلماء ولا يجوز ان بناء هذه الطريقة على دخول الامام الغايب في المجمعين والمحكم
بر نافذ بينهم في زمان الغيبة بناء على ما مر جوابه من كونه كاحد العلماء يلقاهم ويلقونه ويختلف معهم ويخرجون بينهم
ويخرج بينهم ولا انهم لا يعرفونه بشخصه فلا يعرف بعينه ويعين ساير العلماء الا في ذلك فانا انما نحكي العلم باتفاق
جميع علماء عصر غير الامام على الحكم باتفاق جميعهم حتى الامام لانه احد كل واحد منهم ويدل على ان ذلك لازم
من دخول الامام في المجمعين اشتراطهم وجود مجهول النسب وعدم قدح خلاف معروف النسب وتوقفهم اكثر
في مقام الاستدلال بالاجماع مع وجود المخالفة انقطع خلافه وانعقد الاجماع بعده او قبله وبعده وغير
ذلك ويدل عليه ايضا قول السيد المتقدم في المسائل الرسية لانا لا نعرفه بعينه وقوله في المسائل الموصلية عند
فقد ظهور الامام وقوله وان كان مميز الشخص وقول الشيخ المتقدم في كتاب الغيبة فان كنا نعرفه ونعرف
مولده ومنشاه فلم لم تعتقد بقوله علمنا انه ليس بامام وقول ابن زهرة المتقدم على ان قول الامام الغايب
في جملة اقوال الامامية بل كلام المتقدم الاخره صريح في ذلك وكذا كلام الحمصي والحلبي وقول الحلبي

المتقدم

المتقدم في التقريب مع العلم باثباته في كل عصر من علماء الفرقة الامامية وقول المحقق في المعارج قال الثانيها
ان يفترق قوله فرقتين ويعلم ان الامام ليس في احدهما ويجهل الاخرى فيتعين الحق مع المجهولة وقال العضيف فلو
انه لا يخالف ثبت الاجماع قطعا وان علم المخالف وقطع باسمه ونسبه كان الحق في خلافه وان جهل النسبه
قدح ذلك في الاجماع لجواز ان يكون هو المعصوم وقول الشهيد في الذكرى قال والطريق المعروفة دخول ان يعلم
اطباق الامامية على مسئلة معينة او قول جماعة بينهم من لا يعلم نسبه فلو انتفى العلم بالنسب فالطريق قالاولى
التخيير ثم اورد بانه يجوز في كل واحد من علماء الامة المجهول النسب ان يكون هو الامام ثم خصصته بالامامية
واجاب بانه لما قام البرهان القطع والنقل على تقليل من خالف اصول الطايفة امتنع كون الامام منهم وقول
صاحب المعالم حيث قال في الاجماع ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم او مع علم اصل
الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم الان قال لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين
ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه الى غير ذلك من كلماتهم الصريحة في ذلك
ولذا عنون بعض العلماء هذا الطريق بطريق التطريق لا وله انه يعلم قول الامام الغايب عليه السلم من وجود مجهول
النسب في المجمعين وقال هذا الطريق هو الطريق الذي اشتهر بين الاصحاب في كتب الاصول والفروع و
عليه تعويل جماعة من محققيهم ولذا اورد هذا الطريق بعض اخر بان وجود قول معلوم لغير معلوم بحيث يعلم انحصار
في الامام الغايب متميزا او متعلقا باقوال اخر معلومة لمجهولين من الحالات العادية ولا سبيل لاحد اليه في مسئلة
واحدة فضلا عن مسائل كثيرة وورده اخر بانه لو بنى الاجماعات المتداولة على ذلك لزم ان يكون اقوال الامام
في حال الغيبة اكثر دورانا بين الناس من اكثر ممن علاه في حال الظهور ولزم انه لا يبقى حينئذ من الاقوال
الى المجهولين المتاثرا بالشذوذ وجهالة القائل كما هو المعروف بينهم بل يبقى لا شبهة لا اعتناء بها بل يستلزم
المصير اليها ابدا ولا تحصى ضعف ادلة ساير الاقوال ويرد ثالث بان الامام معلوم الاسم والنسب لكنه غير
معلوم الشخص في المذهب فلا يبنى على هذا الوصف لا باعتبار جهالة الاسم والنسب وبان الامام اذا كان غايبا
ولم يعلم مكانه هل هو في شرق او غرب بر او بحر سهل او جبل فخالط الناس او منفرد عنهم ولم يجر العادة بذكر
اقوالهم في زمن الغيبة على طول المدة فجعله كاحد العلماء ودعوى العلم بقوله مجازفة فاسدة وصرح بما ذكر

ابطل الشريف المرتضى بعد ما تقدم نقله في مسألة عن السيد المرتضى فقال بعد ما تقدم من وجوب هذه الغيبة لوجب احد امرين اما ميتها لا يمكن القول به اما كون قول الامام الغائب المستتر موجودا بعينه خارجا عن اجماع العلماء الامامية وهذا يمنع الثقة بالاجماع او لان فتياه داخلة بينهم فهذا يوجب نقضه وهذا استدلال لان مع غيبته وصرح به السيد ايضا في بعض ما اورده على نفسه حيث قال ايجوز ان يكون في جملة الامامية عالم يخالف هذه الطائفة في بعض المسائل لم يثبت اليكم خبره لانه ما اشتهر كاشتهار غيره كالمتصنفات سائرة وانتشر فان اصبتم في ذلك فلعل الامام هو ذلك العالم فان منعتم من كون عالم من علمائهم يخفى خبره حال قوله في بعض المذاهب كما ينتشر ثم اشتهر واعلم ان مرادنا مما ذكرنا ان معنى هذه الطريقة على دخول الامام الغائب في جملة المجمعين في الاجماعات المنعقدة في زمان الغيبة واما في زمان الحضور فالمراد دخول امام الزمان الحاضر في كل زمان لان هذه الطريقة مختصة باجماع زمان الغيبة ودخول الامام الغائب فقط كما يظهر من بعض فلذا ترى جمعا ممن تقدم رد ذلك الطريقة في زمان الغيبة وقبلها في الحضور **والثاني** طريقة وجوب الردع وهو اجماع علماء الرعية على امر قال بعض المتاخرين من علمائنا يدخل قول المعصوم في الاجماع من جهة ان الروايات الكثيرة دلت على ان الامام يجب عليه رد الامة لو اتفقوا على الباطل وابطال قول المبطلين واخراج ما ادخل في الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم حق وانه راض بذلك الاجماع على رضاه ثم انتهى فدل الاجماع على رضاه ان الاجماع امر وراء رضاء الامام بل هو كاشف عنه وان اتفاق علماء الرعية واشتهر نسبة ذلك الوجه الى الشيخ الذكي وهو نسبة كما ترى فان كلامه في العدة وكتاب الغيبة مصرح بانه يشترط في تحقق الاجماع دخول الامام في المجمعين وانه اذا كان خارجا عنهم لم يكن اجماعا ونقلنا عنه ايضا من كتاب الغيبة وذكر في مواضع من العدة ايضا بان شرط وجود مجهول النسب مع علم تلزم مخالفته معلوم النسب وذلك لا ينافي على الوجه الثاني كما لا يخفى ثم يظهر من بعض كلماته في العدة وغيره انه اذا لم يردع الامام عن القول في المسألة سواء كان اتفاقيا او خلافيا يعلم صحته مع الاتفاق والتخيير مع الاختلاف ولا دليل في ذلك على كونه اجماعا عنده كما بيناه ذلك في كتاب مناهج الاحكام بل يظهر منها على نحو الاصرح واما قول الشيخ في جملة من عباراته في العدة وغيره من انه لولا قولنا بوجوب الردع على الامام لما صح لنا الاستدلال باجماع الامة اذ لا يعلم دخول قول الامام ورضاه ح

بدخله

بدلالة ادلة الرعية يظهر ان مراده من الاجماع هو اجماع الرعية وان طريقه في الاجماع غير الطريقة الاولى كما ان بعد ذلك طريق معرفة الاجماع فالاجماع عنده هو اتفاق جميع علماء العصر الذين منهم الامام ولكن يقول بان معرفة دخول الامام انما هو بوجوب الردع عن الباطل عليه كما ان السيد ايضا يقول بان الاجماع هو اتفاق الكل ولكنه يثبت دخول الامام بينهم بطريق اخر بل كان السيد اولا ايضا يقول بذلك ثم رجع عنه كما يظهر من كلام الشيخ في العدة وكتاب الغيبة وعلى هذا ويظهر ايضا هذه الطريقة من كلام السيد في المسائل الطرابلسيات بل كان هذه الطريقة جمع من المشايخ المتقدمين على السيد كما صرح به الشريف المرتضى بعدما سئل عن السيد حيث قال بعد ما نقلنا عنه اجزاء في تعداد وجوه العلم بدخول الامام في المجمعين او بقال ان في المسائل الشرعية لا يدل على رضاه بما افتينا فهذه طريقة المتقدمين من شيوخنا وقد رد علينا عليها وصرحنا بخلافها لان بينها الاعتراف بان الامساك يدل على الرضا مع احتمال تقيته من الخوف المعلوم حصوله للقلب للغائب المشهور بالجملة فمراد الشيخ من الاجماع هو بعينه مراد السيد الا انه يخالفه في طريق ادخال الامام في المجمعين لا انه يكون يريد بالاجماع اجماع علماء الرعية ويجعل وجه حجيته رضاء الامام وان كان اتفاق علماء علماء الرعية ايضا حجة عنده من جهة عدم الردع **الثالث** اجماع العلماء كلا او بعضا بحيث يكشف باتفاقهم دخول المعصوم بينهم وكونه من جملتهم سواء كان ذلك اتفاق جميع علماء الرعية او بعضهم وسواء كان فيهم مجهول النسب ام لا وهذا المعنى هو الذي ذكره الكل ويسمى بطريقة الحدس والوجدان وهذا ما ذكره المتاخرين من اصحابنا واختاره المحققون من مشايخنا المتقدمين بل ربما يظهر من بعضهم ان هذه الطريقة هي الطريقة المتداولة بين القدماء وان لم يصرحوا بها لاجلها طرحوا اخبار الكثيرة صحيحة مخالفة لما دخل اليهم بل لا بد من تفاوت الحجية لا احتياج هذه الطريقة الى اثبات وجود الحجة المعصوم في كل زمان ولا استكشاف راي الامام في غيبته لا الى تعدد حد الاجماع بقولنا في عصر لم يكن المعصوم ظاهرا بل لا يحتاج هذه الطريقة الى اثبات دخول المعصوم في المجمعين بل يكفي موافقة قوله لاقوالهم وان لم يدخل شخصه بينهم لا كان في عصرهم ويكفي في انعقاد الاجماع في زمان الغيبة موافقة لقول احد الائمة الماضية ثم ان احد هذه المعاني الثلثة هو المراد من الاجماع المدون بين اصحابنا وقد ذكرناها مع تنبيهها وتفصيلها

وبيان صحتها وسقمها وان كان شرطنا وعدنا ... ما يتعلق بها في كتبنا الاصولية وليس مقصودنا
هنا التعرض لاستيفاء ذلك ولما كان لابد من ذكر لبيان معرفة الاجماع وطرق كشف الاتفاق عن قول الامام
ومرادهم من الاجماع وجوه اخر ووجوه اخر يتجاوز عن الخمسة عشر فاذا ذكرناها هنا وبيان نسبتها
مع هذه المعاني الثلث وكونها من طرق الاجماع عندهم ام لا وكونها من الاجماع ام لا تعرض غالبا لترجيحها
او تصحيحها فنقول انه قد تذكر في مقام تعداد وجوه الاجماع وطرق الكشف عن قول الحجة المستند الى اتفاق
الاصحاب وجوه الثالث اجماع جميع العلماء الذين منهم المعصوم في جملة اقوال الغير المعروفين منهم بان
النسبة ويكون الطريق الى معرفته قوله هو الطريق الى معرفة اقوال سائر العلماء الحدس المقتضي للعلم الاجمالي باتفاق
الجميع من جهة الادلة ونحوها او بقياس الغائب على الشاهد والمجهول على المعلوم او الظاهر والشائع الوارد
من كل جانب وعدم الاختصاص ببعض دون بعض او عدم ... الخلاف الدال على اتفاق الكل او من جملة هذه
الوجوه او من جميعها وينسب هذا الوجه الى السيد المرتضى وجمع اخر ويسمى ذلك الطريق والطريقين لا
بعد بطريق دخول مجهول النسب الرابع اجماع جميع العلماء ايضا على النحو المذكور لا انه يكون الطريق
الى معرفته وجوب ردعه عن الاتفاق على الباطل من جهة قاعدة اللطف فيستكشف قول الامام من اتفاق من
عداه من العلماء على حكم وعدم ردعهم ... نظرا الى قاعدة وجوب اللطف وينسب هذه الطريقة الى الشيخ
حيث استدل في جملة من كلماته على صحة ما اجمعوا عليه ودخول الامام المعصوم في المجمعين بوجوب اللطف
وقد تبعه على ذلك جمع اخر من القدماء وتراه جملة من مشايخنا المعاصرين الرابع اجماع جميع العلماء ايضا
على النحو المذكور لا انه يكون الطريق الى معرفة قول الامام وجوب ردعهم عن الاتفاق على الباطل بالادلة
السمعية من جهة الروايات المتقدم اليه الاشارة وقد ينسب ذلك ايضا الى الشيخ وجماعة الخامس اجماع
جميع العلماء ايضا على النحو المذكور لا انه يكون الطريق الى معرفة قول الامام وجوب ردعه الباطل بقاعدة جميع
التقرير وسيأتي زيادة بيان لها ولعل هذه الطريقة يحتملها كلام ابي الصلاح الحلبي وظاهر الشريف
البرسي كما تقدم نسبتها الى مشايخنا المتقدمين ويشترط في جميع هذه الوجوه الاربعة وجود مجهول
النسب في المجمعين ولا يضر مخالفة معلوم النسب الشاذ ويكون معنى الاجماع اتفاق جميع العلماء الذين

منهم المعصوم

منهم الامام المعصوم ويكون دلالة الاجماع على وجود دخول المعصوم بالدلالة التضمنية ويكون حجية الاجماع
من بعض اجزائه الخامس اجماع جميع علماء الرعية فلا يكون الامام من اجزائه الاجماع ويراد من لفظ
اتفاق علماء الرعية وانما يكون الاجماع حجة لكشفه عن رضى المعصوم لوجوب ردعه عن الاتفاق على الباطل
من جهة قاعدة اللطف وينسب هذه الطريقة الى الشيخ ايضا وليس في كلامه ما يدل على كونه ذلك
اجماعا وان جعله حجة بل الظاهر من كلامه ان الاجماع هو اتفاق جميع العلماء بحيث يكون الامام من اجزائه
او لا يشترط على ذلك اهل الطريق والطريقين المتقدمين لوجود مجهول النسب ويكون دلالة الاجماع
على قول الامام دلالة التزامية ويكون حجية الاجماع من جهة كاشفيته ويكون معنى الاجماع اتفاق علماء
الرعية خاصة السادس اجماع جميع علماء الرعية على النحو المذكور لا انه يكون الدليل على رضا المعصوم
بما اجمعوا عليه الادلة السمعية من الروايات الكثيرة كما مرت اليه الاشارة وهذه الطريقة مما ارتضاها
بعض علمائنا المتاخرين كما مر السابع اجماع جميع علماء الرعية على النحو المذكور لا انه يكون الدليل
على رضا المعصوم بما اجمعوا عليه تقرير المعصوم اي يستكشف راي الامام على هذه الطريقة من تقريره
من جهة دلالة التقرير اذ شيء ... عن المنكر عن اصابة المجمعين فان تقرير المعصوم حجة
اذا كانت الشيعة براي من الامام الغائب ويريهم ويلقاهم مرضيا عليه اعمالهم فيكشف ... اعمالهم متمكنا
من انكار باطلهم على عالمهم وجاهلهم فحينئذ يكون عدم ردعه عليهم ما اتفقوا عليه تقريرا لهم عليه وهو حجة
لان انكار المنكر والنهي عنه كتعليم الواجب والامر به واجب على كل واحد وهذا الوجه مما ذكره بعض
سادة مشايخنا المحققين وعزاه ايضا الى بعض المتاخرين وقد شيده شيخنا المذكور قائلا ان تقرير المعصوم
حجة في فعل الواحد فكيف بالجمع الكثير ولا يمنع منه الغيبة مع علمه بالحال والتمكن من الردع فانه وان غاب
عنا الا انه بين اظهرنا يراه ويرانا ويلقاه ويلقانا وان كنا لا نعرفه بعينه فانه يحضرنا ويرى اعمالنا ويطلع على
احوالنا ويعرض عليه اعمالنا اذ لا يلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجود من
الحق ولا وجوبه في شان النجاة لحرمانهم لاكتفاء بنبوه بوضوح الحق انه قد اشرنا في كتاب المناهج.
تعلم منا ان هذه الطريقة لوجوه واضح دلالة التقرير انما هو لو علمنا فائدة في الانكار على من جهل

عدم المنكر لا يكون صدوره عن مستند الى ما يصح الانكار معه وعدم رجوعهم بعد الانكار وعدم تقدم
الانكار من غيره خصوصا او عموما وعدم حصوله من الامام بالنسبة الى احد المجمعين ولو خصوصا وعدم تقيه
ولا خوف ونحوهم يلزم تساوي دلالته في صورتي الاتفاق والاختلاف ما لم يقل بالاكتفاء عند الاختلاف
بانكار الحق فيه انه يفيد لو فرض وجود الحق دائما بين المختلفين انما يفيد مع العلم الخطي بكون المحق مخفيا
على ان المختلفين قد لا يقف بعضهم على قول البعض واعتراضهم على ما ادى اليه نظره وحدث لذلك الاختلاف على سبيل
الاتفاق وعلى غير المختلفين وربما يقف الحق على قول المخطي دون العكس وربما لا يجيبها عمر او احد ونحوهم
لا يعلم ان اطلاع الامام على راي كل مجتهد في كل عصر من الاعصار العام عصر مانع بعد العلم المعارف الذي
هو مناط التكليف بالنهي عن المنكرات بخبره لهذا الطريق كاف في حصول التكليف فلا يمكن اثبات وجوبه
احلالا ونحوهم لكون ما ادى اليه نظر المجتهد بعد استفراغ القواعد المقررة للمسحجة عنده في الاجتهاد منكرا ممنوع
جدا لا يجوز ذلك **الثامن** اجماع جمع من العلماء مطلقا كاشف اتفاقهم عن دخول المعصوم بينهم ودونا نعم
لهم بان يعلم من جهة اتفاقهم اتفاق الامام معهم ودخوله فيهم ويسمى بطريقة التابعية والمتبوعية ويحصل ان ينكشف
عادة وحدسا دخول الامام لكون المتبوع المطاع من جهة اتفاق الاصحاب والاتباع وتقريره ان من هذا مذهب
اليه جميع علماء الرعية او المتبع او اكثر منهم ممن لا طريق لهم ان يعتمد على راي احد من ائمتهم ورؤسائهم ويخفى عليهم
عادة الخطأ في مثل ذلك وكلما كان كذلك فهو مذهب احد ائمتهم ورؤسائهم فهذا المثال ومعنى الكشف على ذلك
على مراد المتبوع والتطلع والتطابق والتسامع الى الآن ينتهي الى اصحاب الائمة عليهم السلام بحيث يجب يقينا
انهم لا يصل المرجع فيما اجمعوا عليه **التاسع** اجماع جميع من العلماء على الحكم المذكور اي اجماع جمع كاشف
اتفاقهم عن وجود الحجة العلمية القاطعة للعذر الموافقة لراي الحجة عادة يتفق اتفاق العلماء الثقات الاعلام
على حكم من الاحكام مع كونهم من الاذكياء الانبياء ارباب النفوس القدسية الباذلين جهدهم طول دهرهم في تحصيل
المسائل الدينية ومعرفة احكام الشريعة مع شدة اختلافهم في الاصول والفروع وتباين انظارهم واطوارهم
في ادراكها واستنباطها وكثرة تحقيقهم النظر فيها وادعاء اكثرهم عدم العمل الا بما يوجب العلم واليقين
وتدرب مجهودهم مانهم بائمتهم واصحابهم الاخذين احكامهم منهم وزيادة اطلاعهم على الاخبار يوجب القطع

بحكم العادة

بحكم العادة والحدس بان حكم الله المأخوذ من الحجج او مستنبط من الادلة القطعية الوافية لرأيهم ولولا
ما دعاهم الى الاجماع مع كثرة ما بينهم من الاختلاف والتنازع لا بد مع الحكم ودليل من النظر بحيث لا يبقى الا من باب
ولذا نسبتم هذه الطريقة بنظر ما بينا الى الخبر المتواتر من حصول العلم من كل واحد واحد الى ان ينتهي الى القطع مع
تراكم الظنون واجتماعها ولا يخفى ان هذه الطريقة يشبهها الطريقة السابقة عليها الا ان مبنى السابقة على ادخال
المعصوم او قوله في اقوال المجمعين ومبنى هذه على وجود الحجة القاطعة وهذا هو مراد من فرق بينهما بان مبنى
تلك الطريقة على حكم الحدس والعادة بسبب شدة الاهتمام وعدم ميل النفس والورع وتباين الانظار ومبنى الثانية
على حكم الحدس والعادة بواسطة اتصال الاخذ والتناول وانتفاء التابعية والمتبوعية الى ان يصل الى صاحب الشرع
ولذا يبعد في تقريره او ان حصول العلم باتفاق الطبقة الاولى وطريق الى الحصول بالنسبة الى الثانية وهكذا
الى ان يصل الينا فيلغي المتاخرين من المتقدم ووصوله من كل طبقة الى ما بعدها واخذ اللاحق بدايا او خلفا
عن سلف ولا يخفى ان الكلام السابقين يحتاج الى افادة العلم الاخر لاخرنا الطريق الاول حينئذ مركب من الطريقين
ولا يتم سلسلة ببعض معاصر له عن بعض ما نقل منفرده **العاشر** الاجماع على الخبر السابق لا انه لا يعتبر على
ذلك استكشاف حجة قطعية وعلمية وانه لا حاجة الى بيان هذه الطريقة عن بعض ما تقدم به في
السابقة ويكون الترتيب الى الحصر والتفصيل منها وهو ان ينال على ونظيره ما سبق في السابقة ان اتفاقهم يكشف
عن وجود ما خص معتبر وعلامات مفرد سالم عن معارض معتبر بحيث لو وقفنا عليه كما وقف عليه المجمعون
لحكمنا بما حكموا به ولم يخط الى غيره فهذه انما كالسابقة وبيان وجه الكشف عن قول الحجة الا ان في السابقة
يكشف عن قول الامام او رأيه وفي هذه عن الدليل المعتبر وظاهر انه لا يكون الاجماع حجة كاشفا عن الحكم الواقعي
الحادي عشر الاجماع على الخبر السابق لا انه يشترط في حصول الكشف كون ذلك الجمع من العلماء جماعة خصوصا
وهو ويحصل ان يستكشف وجود نص قاطع او دلالة قطعية من اتفاق جماعة من فضلاء واصحاب الائمة
واضرابهم ممن لا يعمل الا على النص القطعي كزرارة وابن مسلم واضرابهما او العمل [illegible] ومن يحذو حذوهما
على الحكم بشيء ولم يظهر فيه نص عندنا ولا [illegible] لم يثبت صحتها او ثبت ضعف سندها المعلوم لنا
او نرى جميع روايات اخرى لم يظهر لنا وجه [illegible] فان اتفاقهم او اصل من خلاف [illegible] لم يكشف

عادة من وجود نص قاطع بينهم ويخفى علينا او دعوتهم على ما يوجب صحة الرواية او على ترجيح لاحد الروا
ونبه اعتمد على ذلك الرجل الشريف ابو الحسن العاملي النجفي في الفوائد الغروية وتبعه بعض الاصحاب
الراية وشارحها وعدوه المحدث الاسترابادي في الفوائد المدنية قال اعلم ان جماعة من الاصحاب اطلقوا
لفظ الاجماع على معنيين اخرين الاول اتفاق جمع من قدماء الاخباريين على الافتاء برواية وترك
الافتاء برواية واردة بخلافها والاجماع بهذا المعنى معتبر عندي لانه قرينة على ما ورد وعمل به من
نحو باب بيان الحكم لا من باب التقية وقد وقع التصريح بهذا المعنى وبكونه معتبرا في مقبولة عمر بن حنظلة لكن
لاعتماد الخبر المعروف ينبرلهم لا على اتفاق ظنونهم الثاني اتفاق جمع من الاخباريين كالصدوق والكليني
والشيخ الطوسي على حكم لم يظهر فيه نص عندنا لا خلاف فيه ولا دليل وهذا ايضا معتبر عندي لانه يفيد القطع
عادة على وصول نص اليهم يتعلق بذلك الحكم المطلق على احد الوجوه ولا يخفى ان القسم الاول من هذه ايضا يرجع
الى الطريقة السابقة لان المعتمد على تلك الطريقة تحصيل الجمع الكاشف اجماعهم جميعا كاشفا ظاهرا لي
تجرد ذلك وذلك لا يجعلها طريقة على حده اذ لا شك في انه لا بد لحاجة الكاشف اتفاقهم عن خصوصية
ويختلف تلك الخصوصية باختلاف الاحوال والانظار واما القسم الثاني فهو في الحقيقة ليس من ادلة الحكم
بل من شواهد صحة الخبر او حجته فهو خارج عن محط الكلام فهو من القرائن لاعتبار الخبر لا كشف
فيه للقطع بقول المعصوم وان جعل كاشفا عنه كما يظهر من كلام الاسترابادي فيرجع ايضا الى الطريقة السابقة
كما لا يخفى **الثاني عشر** الطريق العاشر لا ان اعلم كان يعلم اتفاق العلماء الكاشف عن التتبع وله
والنظائر والفحص عن كلماتهم ويعلم هنا من سيرة الناس او يعلم نفس قول الامام من السيرة وحصل ان يكشف
قول المعصوم من السيرة المستمرة بين الامة او الاعصار والامصار والمراد منها عمل الناس في شيء
اشتراط كونهم من العلماء ولذا قيل انها يكشف عن اجماع العلماء الكاشف عن قول الحجة او يكشف عن قول الدليل
او تقرير من النبي او احد الائمة فيرد على هذا معنى السيرة التي تداول الاستناد اليها في كتب الاستدلال
ووجه تقدم جعلها دليلا مستقلا في الاصول انها ان اتفقت مع اجماع العلماء فيستغنى به عنها
وان اتفقت مع خلاف منهم او وجود نص على خلافها لم يوجب كشفا واما ما لم يتفق فيه شيء منهما ف

نادى المحقق

نادى المحقق ومن لا يصح جعله دليلا من ادلة الاحكام اقول لا يخفى ان السيرة لو كانت كاشفة فهي ايضا من
شعب المعنى الثالث للاجماع اذ لم يعتد ذلك باتفاق العلماء ولا جعلها دليلا لانه الاجماع هو اتفاق العلماء
الكاشف بل انه الاتفاق الكاشف فلا يكون طريقة على حده مع ما فيها من الخلل لانه ان اريد من السيرة طريقة
الناس في عصر او اعصار متقاربة من عصر المعصوم او اعصار الائمة او ما يقاربها او معظم الاعصار التي
بعدهم فلا كشف فيها عن قول امام ولا العلماء اصلا وكم للناس في الاعصار والامصار من السيرة المعلومة
فسادها وانها من طريقة في الامور الشرعية وغيرها بين الناس غير مستندة الى ماخذ او منتهية الى الشريعة
الى فتوى فقيه او قول عالم ولم يلجئ من اهل التقوى لا ترى الى سيرتهم في ارتكاب غلبة الناس ببعضهم لبعض
حلفهم لغير الله كحلفهم بالاباء والامهات والاجداد او نكاح النساء مع الاجانب سيما الاقارب وكشفهن
عن وجوههن وشعورهن واعناقهن وصدورهن لهم واجتنابهم عن المشي في الارض حافيا وملاقاة من
بنعله مع وعن البول بلا ماء حتى يعد منه من العاصي وعن الاستنجاء بالاحجار والخزف ولا ترى سيرتهم
في ترك النهي عن المنكر ونحو ذلك وان اريد السيرة الناس بلا ابد لكن ان اصحاب الامام وما يقاربه فمن
اين يعلم ذلك فان العلم باقوال العلماء وافعالهم انما هو لتداول نقلها وضبطها في الكتب واعتناء المصنفين
بها واما عمل سائر الناس واقوالهم فلا ينتقل غالبا ولا يضبط ولو نقل نادرا فليس الا من اهل خصوص البعض
فكيف يمكن اثبات سيرة العلماء الناس كلا او تقليدا يكشف عن عمل الحجة مع وقد ترسيط اقوال العلماء و
وافعالهم ولو كانت هناك اقوال العلماء وافعالهم مضبوطة معلومة فلا حاجة الى السيرة والحاصل ان
السيرة مع وجود مخالف من العلماء او النص لا يوجب كشفا اصلا ومع وفاق العلماء وعلم خلافهم لا
حاجة اليها ابدا ومع سكوت العلماء فلا تتحقق السيرة الكاشفة وهو المشكل لانه ان اريد ارباب العصمة
البته بل يكفي ان يقال انه لو فرض العلم بسيرة الناس بلا ابد ومع ذلك لم يكن اقوال العلماء موافقة لها لا يكون
كاشفة اصلا فتامل   الاجماع بالمعنى المذكور اي الاتفاق الكاشف عن كلام انه يعلم الاتفاق
من فقد الروايات بل الاعصار حتى ثم ينكشف قول المعصوم باتفاقهم وجعل ان ينكشف قول الحجة
او رواية من فقد الاخبار المعدودة المتواترة على حكم بانها او دعلى في الكتب المعتمدة التي كانت سبحا

للشبهة ونحوها عليها في احكام الشرعية ولم يظهر لها راد او غير شاذ نادر علم من ذلك تقريرهم لها
واتفاقهم عليها او اتفاق غير النادر على وجه يحصل القطع او الظن المعتد به براي المعصوم ويختلف ذلك
باختلاف الموارد ظهورا وخفاء وقد يتقوى بوجود معاضد لهم من غيره وربما يكتفي مع وجود المعارض بوجود
خبر واحد لا لانه علم الرد على تقريرهم بل لكونه دليلا احد طرق الاجماع قول الشيخ في العدة حيث قال
في الخبر الواحد المحفوظ المجرد عن القرينة وان كان ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف
فتوى الطائفة فيه نظرنا فان كان هناك خبر آخر يعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على الآخر بالمرجحات
المعتبرة فيها وان لم يكن هناك خبر آخر يخالفه وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على نقله واذا اجمعوا
على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل عليه مقطوعا به وكذا قوله في كتاب الخلاف
حيث قال في كتاب الحج مسألة اذا كان لولده مال روى اصحابنا انه يجب عليه الحج ويأخذ منه قدر كفايته و
يحج به وليس للابن الامتناع به وخالف جميع الفقهاء في ذلك دليلنا الاخبار المروية في هذا المعنى من
جهة الخاصة وليس ما يخالفها فدل على اجماعهم على ذلك وقد ذكر الشهيد في الذكرى في توجيه ما ادعاه
الشيخ والسيد وغيرهما من الاجماع في مسائل كثيرة مع ظهور الخلاف في بعضها حتى من جهة الناقل نفسه
وجوها منها انهم قد عبروا باجماعهم على رواية الحكم ويحصل ذلك الوجه ان الاصحاب لما دونوا ما في كتب
الاخبار المعروفة المعتمدة واجمعوا على العمل بخبر الواحد الذي وجد بينها ولم يعارضه اقوى منه مطلقا
وكانت عادتهم جارية على التخريج بعد ما لم يتعذر وعدم الاخلال بذكر المعارض اذا وجدوه ولا
اذا كان اقوى مما اوردوه فحاصل جميع ذلك هو الاجماع على ما لم يظهر له معارض ارجح منه بحكم حينئذ
بقولهم ويستكشف منه قول المعصوم كما يستكشف في سائر ما نقلوه واجمعوا عليه بخصوصه فهو
وان يكون مجمعا عليه بطريق النقل الكاشف عن الفتوى فهو مبني على اثبات اقوال العلماء بالدليل لا
بالنقل كما هو مبنى الاجماع المعروف ولا يخفى ان هذه الطريقة لو تمت لكانت استكشافا لاجماع جميع
العلماء او جميع علماء الفرقة او جماعة من العلماء الكاشف اتفاقهم عن قول المعصوم بواسطة ذكر الاخبار
وعدم نقل المعارض ثم استكشاف قول الحجة من ذلك الاجماع نحو ايضا من شعب احد المعاني الثلثة.

وليست

وليست بعين عليه بل انها غير ما تقدم للكاشف عن الاتفاق على الفتوى كما هو مبني في الجملة وطائفة

الرابع عشر

الثالث عشر لانه يتبع اقوال العلماء واتفاقهم الكاشف عن راي الامام بواسطة
القواعد المقررة وتحصيل ان يستكشف قول المعصوم او رايه من تتبع قواعد العلماء في الاصول والفقه
وان لم ينص جميعهم على الحكم بالخصوص ومقتضيه انه ان اثبت عندنا بعينه اجماعهم مثلا على حجية ظواهر الكتاب
وظواهر السنة وعلى كون الامر في الشرع او في اللغة العرفية حقيقة في الوجوب وكون الفاظ العموم حقيقة
فيه لغة وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة او غير ذلك من القواعد المقررة المتفق عليها او المشتهرة في نظر
على ما يكون كذلك ولم يوجد عينه يعيده ثم وجد في الكتاب والسنة المجمع على حجيتهما على نحو ما ذكر ان الشيء
او انقطاعا ما يتناول الحكم مثلا ولم يجد دليل التخصيص ما يصرفها عن ظاهرها ودفع كلام في وجوب ذلك
الشيء او حكم بعض افراد ذلك العام بعينه تجيء في مقام الاستدلال الا في مقام نقل الاقوال كما قالوا ان يستند
في ذلك الى الاجماع وينسبه الى الاجماع للمتفق على القاعدة التي هي الاصل اجماع في المنتج على افرادها
التي هي من جملتها وكما لو انه يجوز للمجتهدين عليها ان يستندوا اليها جاز لغيرهم ان ينسب الاجماع عليها ينتزل
هذا الحكم مما ثبت دلالة ظاهر الكتاب او السنة المتواترة عليه الاجماع وكلما كان كذلك فهو حق ثبت بالاجماع
فهذا حق ثابت بالاجماع فانه لما كان الاجماع الذي هو طريق الى معرفة الحكم دليلا شرعيا يجب العمل
به على الكل وكان الاجماع على الشيء مقتضيا للاجماع على كل ما يندرج تحته او يلزم منه ويتوصل به الى الحكم
بثبوته فلو قال ثبت الحكم المبني عليه على سبيل الاطلاق بالاجماع صح الاستناد اليه باعتبار الانتهاء
اليه وان لم يتعلق بنفس الحكم ووقع هذه الطريقة يتوقف على ان ظاهر الاصحاب وقضية المذهب او ظاهر المذهب
او نحو ذلك وكذا ايراد وقد شاع اعتبار هذا الوجه واستعماله في الفروع والاصول بين القدماء الاصحاب
منها ما حكاه الشيخ ابو طالب الطبرسي في الاحتجاج عن مؤمن الطاق في حديث جرى بينه وبين بعض
الخوارج اذ قال له ما تجعل بيننا او عصبت من امامه على ما قال قوله عز وجل كونوا مع الصادقين وجدنا
عليا بهذه الصفة في القرآن في قوله عز وجل والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس يعني
في الحرب اولئك الذين صدقوا فوقع الاجماع من الامة بان عليا اولى من غيره لانه لم يفر من زحف

نعم كلامه عليه في غير موضع ومنها ما حكاه المفيد في كتاب الفصول عن الفضل بن شاذان انه قيل
له ما الدليل على امامة امير المؤمنين ع فقال الدليل على ذلك من كتاب الله سبحانه وسنة نبيه ص
واجماع المسلمين الى ان قال واما الاجماع فان امامته تثبت من جهة من وجوه ومن هذه الوجوه انهم قد
اجمعوا ان عليا ع قد كان اماما ولو يوما واحدا ولم يختلف في ذلك اصناف اهل الملة ثم اختلفوا فقالت
طائفة كان اماما في وقت كذا دون كذا وقالت طائفة اماما بعد النبي في جميع اوقاته ولم يجتمع
الامة على غيره انه كان اماما في الحقيقة طرفة عين والاجماع احق ان يتبع من الخلاف ومنها
ما ذكره الصدوق في كمال الدين في الاستدلال بآية اني جاعل في الارض خليفة وآية وعلم آدم الاسماء
كلها على امامة الائمة فذكر وجوه الاستدلال ثم قال فحصل من ذلك ما قلنا باجماع الامة ومنها
ما ذكره ابن زهرة في الغنية حيث استدل بامامة الائمة بالشيعي ويحيى حجة الاستدلال ثم قال
فحينئذ ثبت وجوب الصدقة الى يوم القيامة امامتهم بالاجماع ومنها ما ذكره المفيد ايضا
في الفصول ان المطلق ثلثا في مجلس واحد يقع من طلاقه واحدة فقال الدلالة من ذلك من كتاب
الله وسنة نبيه واجماع المسلمين ثم ذكر وجه دلالة الكتاب والسنة فقال واما اجماع الامة
فانهم مطبقون على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف طلاق الثلث
الكتاب والسنة فحصل الاجماع على ابطاله ومنها ما ذكره المحقق في المسائل المصرية في جواز ازالة
النجاسة بغير الماء من المايعات فقال واما قول السائل كيف اضاف السيد والمفيد ذلك الى مذهبنا
ولا نص فيه فالجواب اما علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انه اضاف ذلك الى مذهبنا لان من اصلنا
العمل بدليل الاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع من استعمال المايعات في الازالة الى ان
قال واما المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة ع ومنها ما ذكره الشيخ
في الخلاف في حكم ما اذا حكم الحاكم بشهادة شاهدين في القتل ثم رجعا قبل حكم بكون الدية
من بيت المال قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم رووا ان ما اخطأت القضاة من الاحكام فعلى بيت المال
الى غير ذلك وقد اكثر المراد تلك ذلك الاجماع في الخلاف والمبسوط بل من استقصى مسائل

الناصريات

الناصريات والانتصار والخلاف والمبسوط والغنية والسرائر وغيرها من كتب القدماء ونظر في
ادلتها فانه يجد كثيرا من ذلك الباب وقد اشار في رسالته المعروفة له هذا الوجه وبالغ في الانكار
فيه ومنعه وقال ان الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض افراده الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الاجماع
عليه لان المذهب لا يصار اليه من اطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد لان الاجماع مأخوذ من
قولهم اجمع على كذا اذا عزم عليه فلا يدخل في الاجماع على الحكم الا من علم منه القصد اليه كما انا لا نعلم
مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وان كانوا قائلين به انتهى وما
ذكره متين فانه يمكن عدم وقوف المجمعين على مدرك الحكم او ذهولهم عنه او وقوف جميعهم او بعضهم على ما
يعارضه عموما او خصوصا او ما يخرجه الظاهر عن ظهوره وان لم يكن دليلا مستقلا بل لاجل ذلك يمكن
ان يكونوا اجمعوا على خلاف ما استند اليه وانهى ما للفقيه ان يستند في اثبات الحكم الظاهري لنفسه
الى القاعدة المجمع عليها ولوازمها الا ان يجعل الحكم اجماعيا ثم اقول ان هذه الطريقة تنسب معنى
ظهوره عند احد المعاني الثلثة في الاجماع او في طريق الكشف بل بنياه على ابتناء اقوال العلماء على ما
حكم باجماعهم على قاعدة يقتضي ذلك الحكم فالمراد من الاجماع هو احد المعاني وطريق الكشف هو
احد الطرق نعم هذا وجه اخر لفهم اتفاق الكل **الخامس عشر** ان يكون المراد من الاجماع الكاشف
ان يكشف عن تقرير المجتهد في الحكم الظاهري فانه ان اتفق علماء الرعية على امر يستكشف راي
الامام بانه راض بما اتفقوا به واجمعوا عليه بناء على انه هو الحكم الظاهري الذي هو راض فانه في
مرجع المقرب المجتهد ومقلديه في العمل الى ما ادى اليه نظره واحد منهم بعد استفراغ الوسع
واستفراغ الوسع لا يخفى ان هذا الكشف بهذا المعنى لا يختص بصورة الاتفاق بل يجري في كل واحد
واحد وانه لا يتصور الاجماع حينئذ من ادلة الشرعية بحيث يكون حجة على المجتهدين الذين لم يؤد نظرهم
الى ما حكم به المجمعون لحرمة التقليد عليهم وما لهم على تقصير المجمعين لعدم عصمتهم واختلاف التكاليف
باختلاف الاشخاص وتفاوت انظارهم وانه لا يكون الاجماع حينئذ اجماعا على الاحكام
الجزئية بل هو اجماع على حكم كلي اصولي هو كون كل ما ادى اليه نظرهم حكما لهم بهذا الوجه ليس محدد

من وجوه الاجماع الذي كلا اسانيده معدود من الادلة الشرعية المثبتة لجملة الاحكام الجزئية
ان يراد من الاجماع مجرد الشهرة ومن الكشف الكشف الظني ذكره الشهيد في بيان وجوه معنى الاجماع في
كلمات القدماء وبني عليه اختلافهم في دعوى الاجماع وخلاف المدعي في حكمه بنفسه
ان يراد من الاجماع حصول العلم بقول الامام الغائب بعينه لبعض حملة اسراره بنقل احد سفرائه وخدمته
شرفا على وجه يفيد اليقين او بتوقيعه ومكاتبته كذلك او بسماعه منه مشافهة على وجه لا ينافي امتناع
الرؤية في زمن الغيبة فلا يسعه التصريح ولا اعلان نسبة القول اليه وليس في ساير الادلة الموجودة
العقلية ما ينهض باثبات ذلك ولا في غيرها انهض من الادلة ما يقتضيه فاذا كان الحال كما ذكر ولم
يكن مامورا باخفائها ووقف عليه وكتمانه او كان مامورا باظهاره بحيث لا ينكشف حقيقة الحال
ابرزه لغيره في مقام الاحتجاج بصورة الاجماع خوفا من الضياع وجمعا بين الامتثال باظهار
الحق وكتمان السر فيكون حجة على نفسه لكونه من السنة وعلى غيره بعد ابرازه على نحو ما ذكر
مع كونه من الاجماع بلا ريب يكون هذا هو الاصل في كثير من الزيارات والاستخارات والادعية
والاداب والاعمال المعروفة التي تداولت بين الامامية ولا مستند لها ظاهرا من اخبارهم ولا
من كتب قدمائهم الواقفين على اثار الائمة واسرارهم ولا امارة تشهد بان منشانها اخبار
مطلقة او وجوه اعتبارية مستحسنة هي التي دعتهم الى انشائها او تنويعها او ترتيبها والاعتناء
بجمعها وتدوينها كما هو الغالب في جملة منها والى هذا اشار بعض سادة مشايخنا المحققين حيث
قال وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام بعينه على وجه لا ينافي ا
امتناع الرؤية في هذه الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه في صورة الاجماع
جمعا بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقول مطلق انتهى هذه هي الوجوه التي ذكروها
في بيان الاجماع ووجه حجيته وطريق كشفه عن قول الحجة ولا يخفى ان الثلثة الاخيرة منها وان كان
غير المعاني الثلثة المتقدمة ذكرنا الا انها ليست من الاجماع الذي كلامنا فيه من شيء وانما هو
شيء اخر غير الاجماع المتعارف كما لا يخفى واما البواقي فلا يخرج شيء منها من الاجماع المعروف
بالمعاني الثلثة فالاربعة الاولى منها كلها من الاجماع بالمعنى الاول اي اجماع جميع العلماء

او لا شاذ

او لا شاذ معروف النسب فانه لا معنى لاختلاف الطرق الاربع في وجه معرفة دخول الامام في
المجمعين ومعرفة قوله او ذلك لا يوجب اختلافا في معنى الاجماع ولا في جهة حجيته فالثلثة المتقدمة
لها كلها من الاجماع بالمعنى الثاني وهي اجماع جميع علماء الرعية او الا شاذ مطلقا والكل متفق في
ان حجية ذلك الاجماع لاستلزامه رضى المعصوم والاختلاف انما هو في وجه ذلك الاستلزام ووجه
ذلك لا يجعل كلا منها وجها على حدة ولذا ترى ان جماعة استدلوا على وجوب الردع على الامام
بان لولاه لزم سقوط التكليف او لزم النسخ او ازاحة العلة ونحوها كالشيخ محمد ابي الفتح الكر
اجكي والشيخ علي بن ابي المجد الحلبي والشيخ كمال الدين بن ميثم البحراني والشيخ ابي الحسن الاربلي وغيرهم
ولا يعد كل واحد منها طريقا على حدة ويدفع ذلك ان هذه الطرق مدخولة غير تامة كما بين في موضعه
والسنة المتقدمة لها كلها في الاجماع بالمعنى الثالث اي الاتفاق الكاشف عن قول الامام المعصوم
ورواية ويمكن ارجاع بعضها الى الاجماع باحد المعنيين الاولين ايضا كما اشرنا اليه في طي تعداد
الوجوه فان المعنى الثالث هو الاتفاق الكاشف باي وجه علم اتفاق العلماء وباي جهة حصل
الكشف منه وباي طائفة مخصوصة كانت المتفقين واختلاف هذه الوجوه انما هو بواسطة اختلاف
جهة العلم بالاتفاق بالحدس والعادة او من جهة خصوصية الطائفة او من جهة وجه حصول
الكشف فيحصل مما ذكرنا ان الاجماع عند اصحابنا لا يتعدى عن احد المعاني الثلثة اي اجماع جميع
العلماء والا شاذ معروف النسب واجماع جميع علماء الرعية او الا غير شاذ مطلقا والاتفاق
الكاشف عن قول الحجة وساير ما يذكر في وجوه الاجماع اما ليس باجماع عندهم او من افراد احد
الوجوه الثلث ثم ان بعض سادة مشايخنا المحققين قال ان الاجماع عند اصحابنا الامامية معنى
واحد وهو الاتفاق الكاشف عن قول الحجة والاختلاف انما هو في تعيين ذلك الاتفاق وهو
عندي عجيب جدا اذ المصرح به في كلام ارباب الاصطلاح من الاولين ان الاجماع هو اتفاق
كل العلماء او اتفاق كل علماء الرعية وجعلوا وجه حجيته كون ذلك كاشفا عن دخول الحجة
او رضاه ولا يستلزم ذلك ان يجعلوا الاتفاق كاشفا اجماعا فان صريح قولهم ان الاجماع

هو اتفاق كل العلماء او كل علماء الرعية وان كل ما كان كذلك فهو كاشف ولا يلزم من ذلك ان
يكون كل اتفاق كاشفا اجماعا عندهم فانه لا يقدح بذلك في كلية الكبرى ولا شاهد ولا قرينة
يدل على ذلك ايضا وان كان حجة عندهم لو فرض حصول مثل ذلك الكشف لهم بحيث لا ان تقدره من
السنة او لم يصطلحوا على تسميته لم بناء على عدم الفائدة فيه او زعمهم عدم حصول الكشف الا
من اتفاق احد الجميعين فتامل **فائدة** من القواعد المتداولة بين الطائفة العدلية من المتكلمين
والفقهاء وبنوا عليها كثيرا من المسائل الدينية قاعدة وجوب اللطف على الله سبحانه والمراد
من اللطف اما اعطاء كل ذي حق حقه اي ما يستحقه او بيان المصالح والمفاسد او مطلق الاحسان و
الاكرام والانعام او بيان ما يقرب العبد اليه وما يبعده عنه او ما يقرب لاحد هذه المعاني واللطف
ببعض هذه المعاني مما لا ينبغي الريب في وجوبه عليه مطلقا كالمعنيين الاولين وببعض آخر مما
لا اشكال في عدم وجوبه ايضا في الجملة وانه لا يجب عليه جميع انواعه وجميع ما يكون لطفا بذلك المعنى
كالثالث وببعض آخر مما يمكن الكلام في وجوبه كالمعنى الاخير وليس غرضنا ههنا اثبات وجوبه
وعدمه او بيان ما يجب عليه منه وما لا يجب بل المطلوب بيان عدم كفاية الاستناد الى تلك
القاعدة في المواضع التي يستندون اليها وذلك لوجوه الاول ان المراد بوجوب اللطف
عليه سبحانه باي معنى اخذ هل وجوب ما هو كذلك في حاق الواقع ونفس الامر او ما هو كذلك بحسب
علمنا وادراكنا بمعنى انه هل يجب عليه مثلا بيان ما هو مصلحة او مفسدة في الواقع وما هو كذلك
بحسب علمنا وما نعلم مصلحة او مفسدة واقعية سواء طابق علمنا الواقع او لا وكذا في سائر المعاني
فان اراد الاول فنسلم وجوبه ولا كلام لنا معهم في اثباته ولكن نقول ان كلا مما يريدون اثباته بتلك
القاعدة ويستندون فيه اليها من اين يعلم انه اللطف الواقعي النفس الامري المطابق لعلمه سبحانه وكيف
السبيل الى علمنا به وكلما يذكرون لبيانه فهو راجع الى ذلك المعنى بحسب علمنا وتاتي الكلام فيه
وان اراد الثاني اي وجوب ما هو بذلك المعنى بحسب فهمنا وعلمنا وادراكنا فنقول اما
الدليل على وجوب ذلك على الله سبحانه وما يقتضيه فان قيل لا نزاع في الكتاب والسنة كونه سبحانه

لطفا ويجب

لطفا ويجب حمل الالفاظ في الخطابات على مقتضاها لطف المخاطبين قلنا المراد من ذلك حمل الالفاظ على المعنى
المتفاهم او انه الا المعنى المتفاهم بحسب علم المخاطب ولذا اجمعوا على ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس
الامرية دون العلمية فاذا كان المتفاهم من اللطف في عرف المخاطب بيان المصلحة والمفسدة مثلا يجب حمل
ذلك المعنى اي بيان المصلحة والمفسدة او الواقعية دون العلمية فان قيل انهم صرحوا بان الالفاظ وان
كانت للمعاني النفس الامرية لكنها مقيدة بالعلم في مقام التكاليف وفي مكلفون باثباته لا بكليته
عمل قولنا ان الله لطيف بعباده هو اللطف بهذا المعنى الذي يريدون اثباته مطلقا بمعلوميته
فانه مصطلح في علم الكلام فلعله مرادف للرؤوف والحنان ونحوهما وثانيا انه على ان يكون المراد بكونه
لطيفا انه كلما نراه لطفا هو منه سبحانه لا ان كلما نعلمه لطفا يجب عليه فعله كما في الخالق والرازق والطبيب
والمنعم ونحوها وثالثا ان معنى حمل الالفاظ في مقام التكاليف على حسب علم المكلف انه اذا كان
لنا تكليف في عمل متعلق به نعمل بالمعلوم لنا واما تعيينه فلا فانه اذا قال الله سبحانه الكافر مخلد
في النار لا يجب علينا تعيين ذلك ذلك ولكن نقول ان الكافر النفس الامري في النار سواء علمنا
ما يكفره ام لا لان من علمنا واعتقدنا انه كافر مخلد في النار البتة سواء طابق علمنا الواقع ام لا
واما لو قال احد شانه الكافر فعلينا اجتنابه فنقول ان الكافر الواقعي بحسب علمنا من اعتقدنا
انه كافر واقعا يجب علينا اجتنابه وان لم يكن كذلك واقعا لانا مكلفون بحسب علمنا وليس
تكليفنا في اثبات اللطف له سبحانه سوى وجوب اعتقاده لطيفا كما عرفت لنا تعلق به حتى
يجب التقييد بعلمنا وليس هو الا كونه سبحانه قد عاد عن بنا وذي الكبرياء والرحمة واهل التقوى
والمغفرة ونحو ما ومهمنا ونحو ذلك الوجه الثاني انه لو اريد من وجوب اللطف عليه سبحانه باي معنى
اريد وجوبه ولو بحسب علمنا فهل هو وجوبه عليه مطلقا من غير اشتراط بوجود المقتضي من جانب
القابل او عدم الموانع التي من جهة القابل او عدم الموانع الخارجة عنه او يشترط بذلك فان
اريد الاول فهو بديهي الفساد ضرورة اشتراط كل شيء بوجود المقتضي ورفع الموانع
ولانه اي دليل يدل على وجوب مثل ذلك عليه سبحانه مع عدم المقتضي او وجود المانع لا يكون

ذلك لطفاً مع ان هذا مما يكذبه المشاهدة والعيان فان من الامور ما يدعون القطع بكونه او مثله
لطفاً ومع ذلك لم يتحقق في الخارج ويستدركون عدمه المانع ولذا قال المحقق الطوسي في التجريد
وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا وانما اراد والثاني اي يجب اللطف عليه بشرط وجود المقتضي في كل
فعل وانتفاء الموانع الداخلية والخارجية فلا يفيد هذه القاعدة لنا في مقام اصلاً لان الحكم
بمقتضاه والاستناد اليها في كل مورد يراد موقوف على علمنا بالمقتضيات وانتفاء جميع الموانع و
هو موقوف على احاطتنا بذوات الاشياء والافعال وجهات نفعها وجميع الامور الداخلية والخارجية
الحسية والمعنوية مع انا نرى من المقتضيات والموانع ما لا يمكن دركه لنا فانا نرى انهم يقولون ان التكليف
لطف وشرعه اللاكرم تمام خمسة عشر عاماً من سنه دون خمسة عشر الا نصف يوم او ساعة فالذي
يدرك انه مقتضي لذلك اللطف في تمام خمسة عشر لا ينتقص في نصف يوم قبله او ما المانع
منه في الثاني دون الاول وما المانع من بعث خاتم الانبياء في يوم قبل يوم المبعث الى غير ذلك
وانهم ذكروا ان الله سبحانه يوجد الاكوان من الاعيان والافعال بمقتضى اعلم بالاصلح وهو الموجب
لتاخر ايجاد ما اخر ايجاده وتقديم ما قدم فلم يقتضي بالاصلح تاخير ما انت تعلمه لطفاً او عدم ابرازه
الى ساحة الوجود وظاهر انه لا ننتقل الى انه اعلم بما هو الاصلح في جميع الاعيان والافعال الحكم سبحانه
فان اعترف بانه لا علم فما هذا التصوف الذي يرتكبه ان يجب عليه فعل ذلك في هذا الوقت الا
بحث غاية ما يمكن لك ان تقول ان كان المانع كان عدمه ولم يكن منه مانع يجب عليه ذلك والا فلا
الوجه الثالث انه قيل لعله يمكن ان يتحقق لما خفي من عدم لطفاً امر اخر يتوب مناب الاول فان قلت نعم
للنافي ابن علمت في الامور وترتيب اثبات شيء بقاعدة اللطف انه لم يتب منابه غيره وان
لا يكذبه الفردية واجماع الفقهاء لان الاحكام الواقعية كلها مطابقة لالطاف الله سبحانه بالنسبة
الى العباد وتنايب منابها الاحكام الظاهرية المختلفة بحسب انظار المجتهدين **الوجه الرابع** انا
نرى في الاشياء والافعال ما نقطع بكونه لطفاً بل نرى تفاوتاً بينه وبين ساير ما نقطع بلطفيته لتحققه
ومع ذلك لم يقع كظهور الامام وتقربه فانا نقطع بكونه لطفاً كما نرى تفاوتاً بين ظهوره في هذه الايام

ظاهر

ظاهر المقالة منفقاً عن الضلالة شاهر السيف منصوراً من الله سبحانه وبين ظهوره بعد ذلك بل نرى تفاوتاً
بين مجرد ظهوره وظهور الامام الحادي عشر عليه السلام في زمانه وكذا بعث النبي (ص) بل حصوله بعض الامور
المرعبة من المعاصي الموجبة الى الطاعة لكل مكلف كبعض المنامات او استجابة بعض الدعوات ونحو ذلك
ومع ذلك لم يقع وقد يقع لبعض الاشياء تفاوتاً بينه وبين بعض ما لم يقع اصلاً فانا كيف ندرك ان ابراز
البرهان باي معنى شرف لطف بالنسبة الى يوسف العيديين وليست لطفاً لامثالنا فان اشترت
عدمه وترجيح ما لم يقع الى المانع الغير المعلوم لنا فانا لا نكون الا من في ساير الموارد ايضاً كله والله العالم **عائدة**
المسئلة التي وقع الاتفاق عليها اما مطلقة موضوعاً او حكماً او متعلقاً اي حكم ما لم يحكم ما عليه في كلام
المجتهدين كلاً او بعضية بنفي الخلاف او جعلها بالنسبة الى احدهما فالاولى كان يقول كل الفقهاء او اكثرهم يحتمل من
اتفاقهم الاجماع شهادة الشاهدين مقبولة او خبر الواحد العدل حجة او السورة واجبة والثاني كان يقول
كل من ذكر او بعضهم شهادة الشاهدين المفيدة للظن او الشاهدين العدلين مقبولة او شهادة الشاهدين
مقبولة في الاصول او الاحكام او خبر العدل المفيد للعلم او الظن حجة للفقيه او لمن حصل له العلم او الظن منه
او السورة الكاملة واجبة او واجبة على الامام وهكذا فاذا كان من الثاني فظاهر انه لا يحصل منه الاجماع
على المطلق بل يختص على المقيد خاصة وان كان دليلهم اجمع مقتضياً لثبوت الحكم مطلقاً كان يستدلوا لقبول
شهادة الشاهدين في الاموال او الفقيه مثلاً بنص مطلق او بقاعدة حمل افعال المسلمين على الصحة
نعم ان كان ذلك الدليل المطلق حجة عند من يريد استخراج حكم المسئلة يجب عليه الحكم بالاطلاق ولكن
لا للاجماع بل لاطلاق ذلك الدليل وان كان من الاول فان دل دليل على ارادة بعض من ذلك الاطلاق
يعني ان مراده من اللفظ المطلق هو المقيد فكالثاني ايضاً وان كان في الدليل من نفس الكلام علة الحكم مطلقاً
كان يستدل لاطلاق قبول شهادة الشاهدين او خبر العدل لوجوب حمل قول المسلم على الصدق فانه
قرينة على ارادة الشاهدين المسلمين او العدل المسلم او يستدل له بان الحس لا يحتمل الخطأ عادة
فانه قرينة على ارادة الشهادة في المحسوسات او منع كونه قرينة وجوزه كونه استدلالاً على بعض افراد
المطلق وان كان الحكم عاماً لم يقبل ايضاً لما ذكر الا ضعفاً انى فلا يعلم ارادة الاطلاق ودليل قبل ان

مقتضى اصالة الاطلاق وعدم التقييد لابد من تجرد الاحتمال لم يكن بعيدا فيه فيحكم بالاطلاق الا اذا
ضمنه معه شهادة حالية ونحوه عن ارادة التقييد وان لم يرد دليل على ذلك يعني ان يراد من ذلك اللفظ
المطلق هو بعض افراده نعم لو كان للطرحين بالحكم المطلق حينئذ فيحصل من اتفاقهم الاجماع فيحصل منه نقل تجريحهم الاجماع
على المطلق سواء لم يطلع احد من المجمعين الحكم بعلم لا عذر له كلا او بعضا بعلة تامة في نقل من يريد تحصيل
الاجماع او يعني تاما عنده يحققه في حقه او غيره يحققه فا الاول كان نقول الكل قول الشاهدين او صحيح
العدل حجة واجب القبول في غير ذلك دليلا له والثاني كان نقله كلا او بعضا بوجود نص صحيح صريح
فيه واصل الى محصل الاجماع حجة عنده والثالث كان نقله بعلة مستنبطة او برواية ضعيفة واصلة الى
من يريد تحصيل الاجماع وكان غير حجة عند المحصل والرابع كان نقله كلا او بعضا بنص صريح صحيح ولم
يصل النص الى المحصل والخامس ان نقله بعلة مستنبطة غير مدركة المحصل وذلك لان المفروض ان
المجمعين طائفة يحصل من اتفاقهم الاجماع ويكشف اجتماعهم عن قول الامام والمفروض اتفاقهم واجماعهم
على الحكم المطلق فيكون الامام داخلا فيهم اما على طريقة السيد فلكون المجمعين حينئذ جميع العلماء الذين
منهم الامام فيكون المجمع عليه حقا لا محالة واما على الطريقة المنسوبة الى الشيخ فلكونهم جميع علماء الرعية
ويرضى الامام بما اجتمعوا عليه ولا يردعهم واما على طريقة المتأخرين فلان المفروض كون المجمعين
جماعة يكشف اتفاقهم عن قول الامام وقد اتفقوا فانكشف وقد يتوهم ان العلة التي استند الحكم اليها
عند الكل او البعض اذا كانت غير محققة في حق من يريد تحصيل الاجماع لا يثبت الاجماع على الحكم المطلق
حتى يكون حكما في حق امثالهم وهذا الذي بين ان اختلاف الجهة والعلة في الحكم يوجب عدم انعقاد
الاجماع على المطلق استنادا الى اختلاف الجهة موجب لتقييد الحكم فانه اذا علل بعضهم الحكم
بوجوب قبول خبر الشاهدين بانه بينة الشرع فلا يكون دالا على وجوب قبوله حتى بالنسبة الى من
لا يعتد بقول الشاهدين لرقها وحتى قول الشاهدين الذي لا يفيد الظن وكذا اذا علل طائفة منهم
وجوب العمل بالاخبار المودعة في الكتب المعتبرة لاصحابنا او اخبارا معينة منها بانها معلوم الصحة
والصدور او الصدق او بانها مفيدة للعلم لا يدل على وجوبه بالنسبة الى من لا يثبت عنده كلها

وذلك

وذلك لان ذلك التعليل لا يقوى ان قول الشاهدين انما كان معتبرا لكونه مفيدا للظن حجة او لمن افاده الظن حجة
والاخبار المذكورة اذا كانت معلومة الصحة والصدور او مفيدة للعلم حجة او حجة لمن كانت كذلك بالنسبة
اليه وهذا لزوم فاسد وخطأ فاحش لانه لو كان كذلك لسقط التمسك بالاجماع بالمرة ولا يكون هو واحد
من الادلة الشرعية حجة وبيان ذلك ان العلماء الذين يحصل من اتفاقهم الاجماع على الحكم باي طريق من الطرق
المتقدمة لا يخلوا ما لا يظهر مستند الجميع في الحكم الذي اجمعوا عليه لمن يريد تحصيل الاجماع او كان ظهر
مستند الجميع فاما يكون مستندهم كلا او بعضا عند من يريد المحصل محققا عنده حجة لديه او لا يكون الكل كذلك
فان كان الاول ففيه الاتكال يتحقق مثل ذلك في موارد لا احتياج الى الاجماع فلا يكون حاجة الى الاجماع
اصلا لكفاية ذلك المستند في اثبات الحكم وان كان الثاني اذ كان دليل الكل او بعضهم غير تام عند
المحصل للاجماع او غير محقق فعلى ما ذكره هذا المتوهم يكون الحكم مقيدا بالنسبة الى من كان ذلك
الدليل تاما عنده محققا لديه فلا يثبت اجماع بالنسبة اليه اصلا ومنه يظهر الحال فيما اذا كان
دليل البعض مقبولا عنده ومنه يعرف الامام يكن دليل الكل معلوما سواء كان دليل البعض معلوما
ام لا الجواب كون دليل من لا يقبل دليله كلا او بعضا غير مقبول او غير محقق عند من يريد المحصل بل الظن
انه لعله لانه الغائب فلا يحصل الاجماع مثلا اذا اجمع العلماء على الحكم كوجوب قبول قول الشاهدين
واستدل بعضهم بانه سماع من الامام وآخر بالاجماع وثالث بالشهرة ورابع بورود النص عليه
وخامس بالاستقراء وهكذا انه لا يقيد الحكم في كلام الاول بوجوب قبوله على من سمع من الامام
وفي كلام الثاني على من ثبت عنده بالاجماع وفي الثالث على من ثبت عنده الشهرة مع ذلك
قال بحجية الشهرة وفي الرابع على من وصل اليه النص وكان حجة ولا على الحكم وفي الخامس على من حصل له الاستقراء
ويقول بحجيته الا ان قلت فلم لا يحصل الاجماع لان الذي اجتمع عنده جميع هذه الشواهد وحصل له الاجماع
المعتبر اجماع وان قلت لا نقول بما نقل لما توهمت وما التسبيب في انه اذا كان الحكم كذا لما
الاجماع لا يتقيد بانه كذا الى ثبت عنده الاجماع وهذا انا لا انه علم من المعصوم او ظن يتقيد بانه
لمن علم او ظن وكذا اذا كان فان ذلك النص الدال عليه لا يتقيد بمن وصل اليه النص ويتقيد بمن

وشقا ما نوهنا اليه والحاصل ان موارد الاجماع لا يخلو عن ثلثة اما يظهر مستند الجميع ويكون مستندا
متحققا معتبرا عند من يحصل الاجماع او يظهر ويكون مستند البعض غير تام او غير متحقق له
او لا يظهر مستند الكل فعلى الاول لا حاجة الى الاجماع وعلى الثواني لا يحصل الاجماع الا بالنسبة
الى ذلك المحصل الا انه يقبل على التقييد عن يتم عنده ذلك الدليل على زعم ذلك المتوهم فان قيل
من يقول الحكم كذا بالاجماع المعلوم عندي او يقول الامام الذي سمعت او بالاستقراء الذي حصل لي
يريد ان الحكم كذلك لكل احد بدلالة الاجماع المعلوم عندي اي فهمت من الاجماع ان الحكم كذلك
لكل احد فيكون حجة مطلقا قلت كذا من يقول ان الخبر الفلاني حجة لانه مفيد للعلم اي فهمت من
العلم بصحته انه يجب على الكل العمل به واي فرق بين علمه بالاجماع او علمه بصحة الخبر او بين سماعه
وبين علمه والحال ان كلا من يستدل بدليل على حكم مطلق فهو يعلم ان العمل بهذا الحكم مخصوص عن ثبت
عنده ذلك الدليل وغاية من غير مقلده ولكنه يجوز العلماء من اعتقاده او ظنه وان لم يقل ذلك لغيره
وغير مقلده لا ينبههما دنابيا انه يخبر ان اعتقاده انه كذلك بالنسبة الى كل احد وان لم يكن اعتقاده
حجة لكل احد ثم بينه بالاستدلال على طريق حصول اعتقاده ويبديه لكل احد انه لو سلك مسلكه
لزم ذلك الاعتقاد وهذا هو السر في بيان الادلة والاستدلال على الادلة وهذا او اعتقاده ان كل من نظر
بالنظر الصواب من مبدء الحكم الى اللب ويرجع فيمشي من الحكم الى الدليل ومنه الى دليله وهذا الى ما
الكتب منه النظريات من بديهيا يكون كذلك فحكمه انما هو الجميع وان يكن اتباع حكمه واجبا على الجميع ومن
ذلك ظهر ان اختلاف الجهة والعلة لا يندرج في تحقق الاجماع على ذلك الحكم المطلق نعم اذا كان
الاصل مقيد فيختص الاجماع بالمقيد والحمل بنظر فيمن يقول بان اختلاف الجهات المتعدد به يندرج
في ثبوت الاجماع على المطلق دون الجزئيات التعليلية **عائدة** من كتب الاخبار الشهيرة في تلك
الاعصار المتاخرة كتاب الفقه المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه الاف
التحية والثناء وهو جزء فقيه منصوص على عليه نظائر ذلك للاصحاب وانما اشتهر في هذه الازمنة
المتاخرة ولذا التبس حاله على كثير من الاجلة وتحقيق حاله من الامور المهمة وبيانه انه لم يكن ذلك الكتاب

منه اولا

منها الا بين الطبقة المتوسطة من الاصحاب الى زمان الفاضل التقي مولانا محمد تقي المجلسي قدس سره واول
من روج هذا الكتاب بعده ولده العلامة مروج الشريعة المحدث مولانا محمد باقر المجلسي فانه ادرجه
في كتاب بحار الانوار ووزع عباراته على الابواب واستند اليها في الاداب والاحكام المشهورة الخالية
عن المستند الظاهر او في الجمع بين الاخبار المتعارضة وذكر في البحار ما يرجح وجه اشتهاره فقال كتاب
فقه الرضا اخبرني به السيد الفاضل المحدث القاضي امير حسين طاب ثراه بعد ما ورد اصفهان قال
قد اتفق لي في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب
قديم يوافق تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد يقول انه قال السيد انه كان عليه خطه ع وكان عليه اجازات
جماعة كثيرة من الفضلاء وراخذت الكتاب وكتبته وصححته فاخذ الوالد قدس سره هذا الكتاب من السيد
واستنسخه وصححه واكثر عباراته موافقة لما يذكره الصدوق ابو جعفر محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره
الفقيه وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة
فيه انتهى وقال المولى المقدس التقي المجلسي والد شيخنا صاحب البحار انه قال من فضل الله سبحانه انه كان
السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي امير حسين طاب ثراه كان مجاورا عند بيت الله الحرام سنين كثيرة
وبعد ذلك جاء الى هذه البلاد بعزم اصفهان ولما تشرفت بخدمته وزارني قال اني جئتكم بهدية
نفيسة وهي الفقه الرضوي وقال لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة من اهل قم مع كتاب قديم
كتب في زمان ابي الحسن علي بن الرضا وكان في مواضع منه بخطه وكان على ذلك اجازات جماعة كثيرة
من الفضلاء وتحقيق انه عليه السلام الا قادية انه من تأليفه ثم استنسخت منه وقابلته مع النسخة ثم اعطاني
واستنسخت منه نسخة اخذها بعض الفضلاء ولا يلتفت عنها ونسبت الاخذ ثم جاني بها ابدا ذلك في
الشرح الذي على الفقيه المسمى بروضة المتقين وبلغ من الشرح الفارسي ثم لما تفكرت فيه ظهر لي ان
هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه وكان ما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عباراته الا نادرا
وكلما ذكره الصدوق بدون السند فهو ايضا عبارته مع انه نسبه الى ذكر في مواضع انه منه لمتابع اخبارا
لا تحصى وشبهها ونظائرها وانظار انه هذا الكتاب كان موجودا عند الكليني وكان معلوما عندهم انه من الامام نا المعصوم

ولذا قال الصدوق اني به واحكم بصحته والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الاكرمين وقد ذكر في
المواضع اللوامع اشرح اللمعة عند نقل الصدوق عبارة ابيه في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في
اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته الظاهر ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وسائر عباراته في رسالته
الى ولده من كتاب فقه الرضوي بل اكثر عبارات الفقيه التي يفتي بمضمونها ولم يسندها الى الرواية
كانها من هذا الكتاب وهذا الكتاب ظهر في قم وهو عندنا والثقة الجليل القاضي امير حسين
استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو عشرين سنين وكان في عدة مواضع منه خط الامام الرضا ع وانا
اشرت ورايت صورة خط علي رسمه القاضي ومن موافقة الكتاب بكتاب الفقيه يحصل الظن القوي
بان علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عالمين بان هذا الكتاب تصنيف الامام وجعل الصدوق حجة بينه
وبين ربه وقال في كتاب الحج في شرح رواية اسحق بن عمار يعني ذكر في اثناء السؤال انه ترك بعض
الطواف ان المشهور بين الاصحاب صحة الطواف والسعي اذا كان المنسي من الطواف اقل من النصف وهو
موافق لما في الفقه الرضوي والمظنون ان الصدوق كان على يقين من كونه تاليف الامام ابي الحسن الرضا ع
وانه كان يعمل به وان القدماء منهم من كان عنده ذلك ومنهم من يعتمد على فتوى الصدوق المأخوذة
منه لجلالة قدره عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالا ان هذه النسخة رأيناها
في قم او مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام في عدة مواضع قال والقاضي
امير حسين قد اخذ من تلك النسخة واتى بها الى بلدنا واستنسخت نسخة من كتابه انتهى وقال سيد
الاستاد المحقق طاب ثراه في بعض فوائده والقاضي امير حسين الذي حكى عنه الفاضلان المجلسيان
هو السيد امير حسين بن العابد الكركي ابن بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العالي الكركي وكان قاضي
اصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية ايام السلطان العادل شاه طهماسب الصفوي
وهو احد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع وله
رسالة مبسوطة في نفي وجوب الجمعة في زمن الغيبة وكتاب النفحات القدسية في اجوبة المسائل الطبرسية
وكتاب رفع المنازعات في التفضيل والمساوات وصنف ليثبت افضلية امير المؤمنين ع من جميع الانبياء

ومساواته لنبينا ص الا في النبوة وهو كتاب جليل يشتمل على فضل مؤلفه النبيل وله كتاب الاجازات
وقد اجازه جم غفير من العلماء المشاهير منهم المحقق الشيخ عبد العالي ابن المحقق الشيخ علي
الكركي وابن خالته السيد الداماد الامير محمد باقر الداماد والشيخ الفقيه والد الشيخ بهاء الدين
محمد العاملي وقد وصفه جميعهم بالصفة بالثقة والفضل والعلم وفي اجازات شيخنا البهائي له
بخطه الشريف لسيدنا الاجل الافضل صاحب المفاخر والنسب الطاهر والحسب الفائق الرائق
جامع محامد الخصال ومحاسن الخلال المتخلي عن ربقة التقليد والمتحلي بحلية الاستدلال شرفا
للسيادة والنجابة والافادة والافاضة بلغهم ادام الله افضاله وكثر في العلماء الفرقة الناجية
امثاله وذكر غيره في اجازته نحو ذلك ثم يروي عن هذه السلسلة الاجداد والسند الا وصل ما
صحت له روايته وانضبطت له درايته بطرقنا المتكثرة عن شيخنا العلامة المجلسي عن والده
المقدس المجلسي من رواية الثقات عنه كونه من قول الرضا ع وهو ثقة وقد اخبر بشيء ممكن
وادعى العلم بصدور ذلك الدعوى ثم قال شيخنا المحقق السيد طاب ثراه وقد اتفق لي
في سنين مجاورتي في المشهد المقدس الرضوي اني وجدت في نسخة من هذا الكتاب من الكتب
الموقوفة على خزانة الرضوية ان الامام علي بن موسى الرضا صنف هذا الكتاب لمحمد بن السكين
وان اصل النسخة في المكة المشرفة بخط الامام ع وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المقدس الا
ميرزا محمد وكان صاحب الرجال الى الخط المعروف قال الشيخ السيد ومحمد بن مسكين في رجال
الحديث رجل واحد وهو محمد بن مسكين بن عمار النخعي الجمال الثقة له كتاب يروي ابوه عن ابي
عبد الله ع قال النجاشي في كتابه وفيه وفي الفهرست الطريق اليه ابراهيم بن سليمان بن عبد
الله بن حيان والطريق بلا ريب كونه من اصحاب الرضا وهذا النقل وان لم يجده الا من المعتبرين
الا انه يلوح منه آثار الصدق فيصلح للتأييد قال وعما يؤيد ان الشيخ الجليل منتجب الدين
وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن الحسن بن الحسين بن علي بن بابويه
القمي قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا لفظه السيد الجليل

الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا فاضل ثقة كذا في نسخة عندي بخطه وهي صحيحة من
رجال النجاشي وفي كتاب امل الامل نقلا عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب لان الرسالة
الذهبية المعروفة بطب الرضا عنده او بان في الطب صنفها للمأمون وارادة من هذه العبارة في غاية
البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا وجود نسخة الاصل عنده وانتهاء اجازة الكتاب اليه
لا انه روى هذا الكتاب عن الامام بلا واسطة وانه صنفه لم فاز من العلماء المتاخرين الذين
لم يدركوا اعصار الائمة عليهم السلام قال السيد الاستاد ومما يشهد باعتباره وصحة انتسابه
الى الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك حتى انهما
قدماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة وحالهما اجل من ان لا تحادهما غيرا في
الغالب بنفس عباراته ويلوح من الشيخ المفيد الاخذ به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة
ومعلوم ان هؤلاء اعاظم الدين هم اركان الشريعة لا يسندون الحكم الا بمستند ولا يعتمدون
على غير معتمد وقد يرجع الى فتاويهم اصحابنا المتاخرون عنهم وعادتهم عليهم بانهم ارباب
النصوص وان فتاويهم عين النص الثابت عن الحجج وقد ذكر الشهيد ان الاصحاب كانوا يعملون
بشرايع علي بن بابويه ومرجع كتاب الشرايع ومأخذه هذا الكتاب كما هو معلوم على من تتبعهما
وتفحص ما بينهما وعرض احدهما على الاخر ومن هنا يظهر عذر الصدوق في عده رسالة ابيه
من الكتب التي اليها المرجع وعليها المعول لان الرسالة ماخوذة من الفقه الرضوي وهو حجة
عنده ولم يكن الصدوق ليقلد اباه فيما افتاه حاشاه وكذلك اعتماد الاصحاب على كتاب
علي بن بابويه وقال ايضا السيد الاستاد وربما ذهب بعضهم الى ان هذا الكتاب تصنيف الشيخ
علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق فلا ريب في فساد هذا الزعم فان المغايرة بينه وبين
رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا ريب فيها وان كان الشيخ يوافقها في كثير من العبارات وكتاب
الشرايع المنسوب اليه هو بعينه رسالة الى ولده كما نص عليه النجاشي وان اوهم كلام الشيخ
في الفهرست كونه غيرها على ان مصنف هذا الكتاب قد اثبت فيه ادلة لنقل ويبقى قبله قد على

بن موسى الر

علي بن موسى الرضا ثم نقل اربع عبارات اخرى من ذلك الكتاب بالفاظ ما سنذكره تدل على انه
وكونه بخط الامام ونقل عنه ايضا انه قال في موضع اخر ومما نداوم به ونحن معاشر اهل البيت
ثم قال انه اما للامام او شيء موضوع عليه واحتمال الوضع فيه بعيد لما يلوح من هذا الكتاب من حقيقة
الحق وروائح الصدق ولان ما اشتمل عليه من الاصول والفروع والاخلاق مطابق لمذهب الامامية
وما صح عن الائمة ولا داعي للوضع مثله فان غرض الواضعين ترويج الحق وترويج الباطل والكاذب
وتزهيرهم من الثواب والعقوبة والكتاب خال عما يتوهم ذلك انتهى كلامه رفع في درجات الجنان
مقامه ثم قال وممن روج ذلك الكتاب بعد الفاضلين المجلسيين الفاضل الفقيه محمد بن
الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي فقد سلكه في كتابه كشف اللثام شرح قواعد الاحكام
في جملة الاخبار وعده رواية الرضا وجرى على ذلك المنوال جماعة من مشايخنا الاعلام وجمع من
مشايخهم الكرام ومنهم من سكن اليه واعتمد واكثر جماعة توقف فيه ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر
العاملي شيئا في الوسائل وعده من الكتب المؤلفة من اهل الاعلام التي لم يثبت عنده ونباه من قبل في ذلك
الكتاب ثم قال التحقيق ان الكلام اما في ان هذا الكتاب هل هو مندرج تحت كتب الاحاديث
والاخبار اي ما يحكي قول المعصوم من حيث هو مع عدم ظن كذبه ووضعه او مع احتمال صدقه او لا
بل هو اما من الكتب المؤلفة من العلماء او من الاخبار الموضوعة او المظنون وضعها والكلام في حجيته
وعدم العمل به اي بانه هل هو من الاحاديث الثابتة حجيتها ام لا فان الكلام في الاول ويظهر بالثاني
حينئذ لو يعمل بعلم الاخبار ولعله في حجيته اذ الحجية بالعمل ودائرة الشهرة بين الاصحاب في الاداب
والسنن والمكروهات حيث يتسامح فيها ويعمل فيها بالاخبار الضعيفة وفي التاييد وذكرها معا
هو شان الاخبار الضعيفة التي ليست بانفسها حجة فقد عرفت ان الفاضلين المجلسيين والفاضل
الهندي وجماعة من مشايخنا العظام ومنهم السيد السند الاستاد ومنهم شيخنا الشيخ يوسف البحراني
صاحب الحدائق الناظرة وهو من المتصلبين على ذلك وجعله حجة بنفسه ومنهم شيخنا الفاضل السيد علي
الطباطبائي صاحب رياض المسائل شرح المختصر النافع ومنهم الاستاذ الماجد المحقق العلامة صاحب اللوامع

والمعتقد بمراد الله مضاجعهم الشريكه بعض من تقدم عليهم كالفاضل الكاشاني هادي شارح المفاتيح
قد سلكوه في سلك الاخبار وادرجوه في كتب احاديث الائمة الاطهار ونقلوه في مؤلفاتهم بطريق
الروايات ومنهم من عبر عنه بالرضوي وان بعضا اخر كالشيخ اعرضوه وجعله الكتب المؤلفة ارنوخ
بينهم ومنهم من يتوهم انه رسالة الشيخ علي بن الحسين بن بابويه القمي او شرايعه والتحقيق انه لا
ينبغي الريب في اندراجه تحت كتب الاخبار وصحة وكونه معدودا من احاديث الاطهار لصدق
حد الحديث والخبر وما يحكي قول المعصوم من حيث هو لا من حيث انه راي المجتهد وظنه ويحتمل
الصدق ولا يعلم كذبه وصدقه بلا تحقق اما كونه مما يحكي قول المعصوم فظاهر فانه صرح في ديباجة
الكتاب بقوله يقول عبد الله علي بن موسى الرضا ع ثم يذكر الى اخر الكتاب وهذا عين حكاية قول
المعصوم من حيث هو وهو ينافي كونه من الكتب المؤلفة لبعض العلماء او رسالة الصدوق او شرايعه ومما
ينافي ذلك او كونه رسالة الصدوق وعرضها مقحمة في مواضع عديدة ومقامات متكثرة معانيا في
ذلك وبعد لا يخفى نسبته الى الامام منها ما مر في كلام شيخنا الاستادات بقوله هذا وما نداوم عليه
نحن معاشر اهل البيت ومنها ما ذكره في باب الاغسال قال الليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي الليلة
التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع صلوات الله عليه ومنها ما ذكره في باب الصلاة قال وكنت يوما
عند العالم ع ورجل سأله عن رجل سهى فسلم في ركعتين من المكتوبة ومنها ما قال ايضا في باب الصلاة
قال قال العالم عليه السلام نيام رمضان بعد عشرين وصيام من ... فقلت كيف اصلي في شهر رمضان فقال
عشر ركعات الى ان قال وسألته عن القنوت يوم الجمعة اذا صليت وحدي اربعا فقال نعم في
الركعة الثانية خلف القراءة فقلت اجهر فيها بالقراءة فقال نعم ومنها ما قال في باب
غسل الميت وكتب ابي في وصيته ان اكفنه في ثلاثة اثواب الى ان قال ولم يكتب هذا
فقال ابي اخاف ان يغلبك الناس يقولون كفنه باربعة اثواب او خمسة فلا تقبل قولهم وعصبته
بعد بعمامة وشققنا له شقا من اجل انه كان رجلا بدينا وامرني ان اجعل ارتفاع قبره اربع
اصابع مفرجات وظاهر ان الاب ابا المعصوم لم يكن في نقل قوله فائدة بل لم يكن وصيته وامره

ماجنة

د

ما جنبه لان التلقين يرفع القبر كما ليس لغيره بعد موته ومنها ما ذكره في باب غسل الميت ايضا قال
وأروي ان علي بن الحسين ع لما ان مات قال ابو جعفر لقد كنت اكره ان انظر الى عورته في حياته
فانا بالذي انظر اليها بعد موته فادخل يده وغسل جسده ثم دعا ام ولد له فادخلت يدها
فغسلت مراقه وكذلك فعلت انا بابي وظاهر انه لو كان هو المعصوم الذي فعل هكذا لم يكن فائدة في قوله
وكذلك فعلت بل ذكره بعد نقل فعل ابي جعفر ع بابيه او الاشارة على انه ابنه من افراده وامثاله ومنها
ما ذكره في باب الزكاة قال وان اروي عن ابي العالم عليه السلام في تقديم الزكاة وتاخيرها اربعة
اشهر وستة اشهر ومنها ما ذكره في باب الصوم قال اذا صوم السفر والمرض فان العامة اختلف
في ذلك فقال قوم يصوم وقال قوم لا يصوم الى ان قال ونحن نقول يفطر في الحالتين جميعا فان قام وصام
محكما دال على انه من تقوله ... ومنها ما ذكره في باب الربا والدين . بعد رواية ستة
لجواز بيع حبة لؤلؤة بيوم بالف درهم بعشرة الاف درهم او بعشرين الف درهم وقد امرني ابي
فقلت فنفعلت مثل هذا او ... التقريب تام ومنها ما قال في باب دية اللسان قال سألت العالم ع
عن رجل ضرب لعبد لغلام فقطع بعض لسانه الى ان قال فقلت كيف ذلك ومنها ما قال في باب فضل الدعاء
اروي عن العالم عليه السلام انه قال لكل داء دواء سألته عن ذلك فقال لكل داء دعاء ومنها ما ذكره في باب
القدر والمنزلة بين المنزلتين قال سألت العالم ع اجبر الله العباد فقال الله اعدل من ذلك
فقلت فوض اليهم فقال هو اعز من ذلك فقلت له فصف لنا المنزلة بين ومنها ما ذكره من باب
الاستطاعة قال وسألت العالم ع ايكون العبد في حال مستطيعا قال نعم اذا جمع حين ... صحيح
مستطيع فسألته عن تفسيره الخ ومنها ما ذكره في باب الزهد والتواضع قال سألت العالم ع عن
ازهد الناس قال الخ ومنها ما ذكره في باب المعروف قال اروي عن العالم ع الى ان قال فقلت له يا بن
رسول الله ص وان كان عنيا فقال وان كان عنيدا ومنها ما ذكره في باب التفكر والاعتبار قال واروي
تفكر ساعة خير من عبادة سنة فسألت العالم ع عن ذلك فقال يمر بالخربة الخ ومنها ما ذكره
في باب الذبح والرماية وكل حلال قال ذا اخرجه واروي عن العالم ع وسألته عن شيء من الصفات

وقال في آخره ايضا وما عبرنا المنبر فلا بحجة لانه لا يجوز ولا يوصف هذا ما اخذ عليه كلنا ومنها ما ذكره
في حديث النفس وسألت العالم عليه السلام عن الوسوسة وان كثرت وقال في آخره ايضا وروي ان الله
تبارك وتعالى اسقط عن المؤمن ما لم يعلم ولا يتعمد الى ان قال اقول ذلك ومنها ما قال في آخر باب
الربا والفلات والعيب وامر وروي انه رجلا سأل رأي العالم ثم عما يجمع به خير الدنيا والآخرة قال لا تكذب
وسألني رجل مني عن ذلك فقلت هاك نفسه ومنها ما ذكره في باب الآداب وهو آخر الابواب قال
ابي يروي عن ابي عبد الله ثم انه قال في آخره فظاهر ان هذه العبارات منها ما ينافي كون الكتاب من ابن
بابويه وامثاله من العلماء ومنها ما هو ظاهر في كون الناقل اماما معصوما ومنها ما هو صريح في كونه
هدية للامام الكاظم العالم ثم ومنها ما هو صريح في كونه ابنه ومنها ما هو صريح من الاولاد ابي المؤمنين ثم
ومجموع ذلك شهادات ودلالات على انه ليس من مؤلفات العلماء بل هو منسوب الى الامام واما كونه مما
يحتمل الصدق فظاهر اذ لا وجه لعدم احتماله ولا امارة على كذبه واما نزوله من جهة عدم تداوله بين يحتمل
العلماء المتأخرين بعد وجود من ناسد بلا انتساب ما هو مثله في الاصول الاربعمائة وامثالها المتداولة بين العلماء
لاجل ذكرها بتمامها في كتب احاديث اصحابنا ورواياتهم نكتفي بذلك حيث ان عبارات الشريفة ماخوذة
في رسالة ابن بابويه ومن لا يحضره الفقيه يعرفها مع انه لا صدقة لكان لاجل كونه موضوعا عنهم
وهو بعيد غاية البعد كما لا يخفى ومع ما نقلناه عن السيد الاستاد هذا مع انه ربما يوجد له
امارات دالة على الصدق موجبة للظن وان ضعفت كما ذكرها السيد الاستاد من الوجوه و
الامارات وادعاء على بعض الثقات وقد وجدت انا ايضا نسخة صحيحة منه في خزانة كتب والدي
العلامة قدس سره كان بعض مواضعه بياضا وكتب في الحاشية كان في النسخة التي بخط الشريف ثم
والتطوة في موضع البياض اصطلاح وتحت في ظهره هذه العبارة ما على ظهر المنقول منه بخط الامام ثم
هو لاحمد بن جعفر بن محمد بن زيد الشهيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ولابيه جعفر واخيه محمد
واحمد هو الملقب بالسكين والله ماد وهو ابو جعفر الزيدي وصح ليحيى بن الحسن الحسيني كتبه
علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي ابن ابي طالب التي اليهم خطهم سنة ثلث

وما بين

وما بين المجيزة بعينه هو المجيز انتهى انتهى قال العلامة في الخلاصة وقبله النجاشي في كتابه يحيى بن
الحسن بن عبد الله بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ابو الحسين العالم الفاضل الصدوق روى
عن الرضا انتهى وهذا التصريح بكونه من اصحاب الرضا مما يصلح امارة لصدق الاجازة المذكورة
وقال الميرزا محمد في رجاله الكبير ابو الحسين العلوي جليل من اهل نيشابور وما اشعر بكونه من اهل نيشابور
من امارات صدق الاجازة الصادرة في مدينته مرددا بالمجلس ولم نقل انه مظنون الصدق فلا
شك في انه محتمل وبعد ذلك لا يبقى مجال للعدم عده من الاخبار واذا كان الكلام في الثاني
اي في حجيته وعدمها فهذا امر يختلف باختلاف المذاهب والمسالك والآراء في الحجية من الاخبار
الآحاد فان منهم من يقول باختصاص الحجية بالمسانيد من الاخبار من الصحاح او من الحسان والموثقات
ولا شك ان ذلك ليس منها لعدم ثبوت الكتاب من الامام من جهة العلم واليقين ولا بالنقل
المتصل من الثقات المحدثين ومنهم من يقول باختصاص الحجية باخبار الكتب الاربعة المشهورة
وهذا كسابقه ومنهم من يقول بحجية كل خبر مظنون الصدق او الصدور وبعبارة اخرى كل خبر مفيد
للظن والاطمئنان على ذلك ملاحظة مجموع ما نقلناه من الشواهد والامارات فان حصل الظن
فليقل بحجيته والا فلا ومنهم من يقول بحجية كل خبر معلوم الكتاب او غير مظنون الكذب ولا شك انه هذا
منه فيكون حجة على قولهم هذه والله اعلم بحقائق الحال **فائدة** اعلم ان قاعدة احد المفاهيم
هي ما هو المستفاد من العرف والمحاورات هو التعرف في المحكوم به نفيا واثباتا وينا ثم المفهوم وجودا
وعدما من غير تصرف في شيء آخر اصلا فاذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه فمفهومه في الشرط ونفي الاكرام
ثم انتفاء المفهوم ان لم يجيء زيد فلا تكرمه تنتفي لوجود الشرط الذي لم يتحقق بانتفائه الانتفاء
للاكرام الذي هو المحكوم به بالنفي ولا يتبدل غرضا فلا يتبدل المجيء ولا زيد ولا تنتفي الاكرام ولا النهي
الراجع الى زيد واذا قيل اكرم الرجل العالم فمفهومه لا تكرم الرجل الغير العالم او الجاهل وهو
ايضا معنى غير العالم واذا قيل يجب عليك الكون في البيت الى الغروب فمفهومه غايته انه لا يجب الكون
بعد الغروب وعلى هذا اذا قيل ان جاءك الرجل العالم فاكرمه فمفهومه الشرطي انه لم يجئك الرجل العالم

فلا تكون اي الرجل العالم لا مطلق الرجل اذا الحكم الضمير في المنطوق لمطلق الرجل بل لهذا الرجل المذكور
في المنطوق فكذا في المفهوم ومن ذلك يظهر فساد ما قيل من في الاستدلال بمفهوم الشرط في اية النبأ على
عدم وجوب التبين في خبر العادل بان مفهومه الشرطي انه لم يجئكم فاسق بنبأ فلا تبينوا في خبره ان
عدم مجئ الفاسق اعم من مجئ العادل فيدل بواسطة العموم انه ان جاء العادل فلا تبينوا في خبره فان
المفهوم انه ان لم يجئ الفاسق فلا تبينوا في خبره اي خبر الفاسق اذ ليس غير الفاسق في الكلام حتى
يرجع الضمير ولانه مقتضى القاعدة المذكورة وكذا خبر ان ورد في رواية البصري انه كان علي عليه السلم
اذا اتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء يقرع بينهم فان مفهومه الشرطي انه اذا
لم ياته رجلان يختصمان مع شهود وكذا لم يقرع بينهم اي بين الشهود الكذائي فلا يصح ان يقال ان عدم
اتيان الرجلين المذكورين مع الشهود الكذائي اعم من ان ياتيا مع الشهود المختلفين في العدالة والعدد
فلا يقرع بين هذه الشهود ايضا بمقتضى العادة المفهوم وعدم الاقراع بينهم يستلزم ترجيح ولا كل
تعطلا لان مرجع الضمير في لفظ بينهم في المفهوم هو الشهود الموصوفين بالتساوي في العدالة والعدد وهذا
الشهود المخصوصين وهو ايضا بمعنى التساوي دون مطلق الشهود فلا ذكر يكون الحكم الشهود المختلفين
مسكوتا عنه وهكذا في جميع الموارد **فائدة** اعلم انه من الامور الواضحة ان المدلول الالتزامي للفظ فرع
مدلوله المطابقي وتابع له فاذا انتفى المطابقي ينتفي الالتزامي ايضا ويتفرع على ذلك لو جاء خبر ان الناصر
تزوج باكرة باذن وليها خاصة ليثبت لها حق المضاجعة فمدلوله المطابقي ثبوت حق المضاجعة للزوجة
ويدل بالالتزام الشرعي على وجوب النفقة وتحقق الزوجية وصحة النكاح وبعد ذلك لو جاء خبر
يدل على عدم ثبوت المضاجعة لها او مطلق الزوجية ترجح على الخبر الاول عند نفيه ورد الخبر
لاجل ذلك المعارضة لا يمكنه القول بثبوت الزوجية والنفقة المفهوم من الخبر الاول حيث ان المعارض
المعارض مخصوص بحق المضاجعة لان الزوجية والنفقة كانتا تابعين لثبوت حق المضاجعة فاذا
لم يثبت فاين الدال على الزوجية والنفقة ولهذا نظائر كثيرة وقد يشتبه الامر في بعض الموارد لاجل ذلك
في بعض الموارد كما اذا اقر احد بزوجية امراة له وانكرت الزوجية فقال الاصحاب بوجوب الانفاق عليه وعدم

ثبوت الزوجية

ثبوت الزوجية لها مع انه لا دلالة لما دل الالتزامي للتنافي ومثل ذلك في بعض الموارد المسائل التي ما ينهم الاشتباه
ونقول ايضا ان ههنا امرين الاقرار بالزوجية وثبوتها ظاهرا بحسب الشرع ووجوب الانفاق لازم اقراره
لها لكونه اقرارا على نفسه كالاول لازم ثبوتها ايضا والمطابقي المنتفي هنا هو الثبوت الزوجية الظاهرية واما
الاقرار بالزوجية فلم ينتف اصلا فيكون لازمه الذي هو وجوب الانفاق عليه باقيا **فائدة** في القرعة
الشرعية الكلية كون مقتضى اليد الملكية ما لم يعارضه البينة مخصوصا وهذه القاعدة ثابتة في الشريعة بلا
شبهة بوجوه ربما كانت اجماعية وصرح بعض شراح المفاتيح لا نزاع عليها بل صرح بعضهم بعدم الريب فيها
والنصوص بها مع مستفيضة بل في الحق متواترة منها الاخبار الواردة في حكم تعارض البينة ومنها
خبر حفص بن غياث المروي في الكتب الثلثة وفيه اذا رايت في يد رجل شيئا ايجوز ان
اشهد انه له فقال نعم قلت فلعله لغيره قال عليه السلم ومن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد
الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان ينسبه الى من صار ملكه اليك من قبله ثم قال عليه السلم لو لم يجز هذا ما قام
سوق ومنها الخبر المروي في الرسائل عن تفسير علي بن ابراهيم مسندا وعن الاحتجاج مرسلا عن مولانا
الصادق عليه السلم في حديث فدك ان مولانا امير المؤمنين عم قال لابي بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله في
المسلمين قال لا قال فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه من تسأل البينة قال اياك كنت
اسأل على ما تدعيه قال فاذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون تسألني البينة على ما في يدي وقد ملكته في
حيوة رسول الله صلى الله عليه واله وبعده ولم تسأل المؤمنين على ما ادعوا علي كما سألتني البينة على ما ادعيت عليهم
الخبر ومنها موثقة يونس بن يعقوب في المراة تموت قبل الرجل او رجل قبل المراة قال عليه السلم ما
كان من متاع النساء فهو للمراة وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء منه فهو له ولا
يخفى انه لا استيلاء على الشيء يتحقق بكونه في يده ولا اختصاص بمتاع البيت فيتم بعدم الفاصل
ومنها رواية مسعدة بن صدقة كل شيء هو لك حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل
الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع
او قهر او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك

ويقوم به البينة وصحيحة رواية حمزة بن حمران ادخل السوق فاريد ان اشتري جارية تقول اني حرة
فقال اشترها الا ان يكون بينة وصحيحة العيص عن مملوك ادعى انه حر ولم يات ببينة على ذلك
اشتريه قال نعم وبعض هذه الروايات وان كان ضعيفا الا ان جميعها معتبرة لوجوده في الكتب الاصول
المعتبرة ومع ذلك بعمل الاصحاب منجبرة وبعض ما ذكر من الاخبار مستفيضة فلا كلام في اصل القاعدة و
وانما المقصود التكلم في مواضع **الاول** في معنى اليد فانه قد يتوهم ان لفظ اليد في هذا الكلام ليس
على حقيقته بل المراد معنى مجازي خاص اما بدخول الاجمال او بحمله على اقرب المجازات وهو ايضا لا يخلو عن ابهام
واجمال وفيه ان لفظ اليد وان كانت حقيقة في العضو المخصوص الا انها في هذا التركيب ليست كذلك الان
هذا التركيب حقيقة في معنى خاص يعرفه اهل المحاورات بقرينة التبادر وعدم صحة السلب فيجب الحمل
عليه ولا اشكال في صدق ذي اليد عرفا فيما كان بحيث اختياره ويتصرف فيه تصرفات ملكية كالبيع والاجارة
والامارة ونحوها ولكن فيما يستعمله وينتفع به ويتصرف فيه بالاستيلاء والاصلاح كالركوب والحلب
في الدابة والعمارة والتخريب في الدار والغرس والزرع في الارض وهكذا او من وجوه الاستعمال وضع
متاع او جنس آخر بل مطلق ما لم فيه للصدق العرفي وهل يصدق اليد على شيء بكونه في مكانه المختص
ملكا او استيجارا او عارية كمتاع في بيته او دابة في مزرعته او متاع في دكانه الظاهر نعم للصدق العرفي واما
في كون ما لم فيه من حيث وضعه فيه او علام ثبوت ذلك كمن وجد في دابته او داره متاعا من غير نظر
العدم وما لم يعلم انه بنفسه وصف للشك في صدق الاسم فلو كانت هناك دابة عليها حمل الذي حمل بنفسه
عليها يصدق اليد على الدابة بخلاف ما اذا كان عليها حمل ولم يثبت انه حمل غيره الذي يدعي الدابة
وبيده لجامها وهل يكون اغلاق باب الدار ونحوها وكون مفتاحها في يده الظاهر نعم لو كان هو الذي
اغلق الباب واخذ المفتاح وقد يتعارض الامور الموجبة لصدق اليد في مال كما اذا كان متاع زيد
في الدار واغلق عمرو بابها او يكون دابة في حصار وعليها حمل الغير او زمامها في يد الغير ونحو ذلك
ويجب الرجوع الى العرف في الصدق في امثاله ومن صور التعارض ما اذا كان طريق في دار زيد و
سلكه عمرو فادعى ملكيته والظاهر حينئذ ترجيح السالك ومنه الدابة عليها حمل زيد دون ما بيدها

بيد عمرو

دون ما بيد عمرو والترجيح لاخذ الزمام ومن باب التعارض ما اتفق في هذه الايام في بلدنا فكان
فيها دار بينها اهل بن يبرعنه كانت عامة الناس يسلك مالك الدار الطريق ولم يبان عن احد من
العابرين الا واحد تراحمه وادعى الملكية الخاصة   باليد الحاصلة من العبور فنحو صدق اليد
عليه لعدم ثبوت ما كان يتصرف به امر مخصوص به لصدق لاجل كون يده عليه ومنه يعلم انه لو كان ذلك
الطريق في ملك شخص معلوم فادعى احد ملكيته وانه غير واحد من العابرين لاجل نفسه لا للعامة لاجل يد
العبور لا يصح المزاحمة لعدم كون ذلك يدا وان كان المزاحمة لاجل كونه طريقا عاما لا يتوهم ان ما ذكرنا من
عدم ترتب صدق اليد على التصرفات الملكية يخالف ما ذكره جماعة في بحث ما يصير به الشاهد شاهدا
من الاشكال في جواز الشهادة بالملكية بمجرد مشاهدة التصرفات كصاحب الكفاية بل المحقق بل انه يستشكل
مع التصرفات ايضا ونقل التردد فيه عن المبسوط لان اليد شيء والشهادة على الملكية شيء آخر ولذا تراهم
جميعا يقولون اليد المنفردة عن التصرف لا يصح الشهادة على الملكية ام لا فيثبتون اليد ويختلفون في
الشهادة بل انه يثبتون اليد مع عدم التصرف ايضا فيقولون المنفردة عن التصرف واليد المنضمة معه ولذا
لا ينافي ما ذكره مع ما سنذكره من اقتضاء مطلق اليد اصالة الملكية لان الاستحقاق الملكية لا يقتضي
اصالتها مع الاختلاف في جواز الشهادة الملكية لا يستحق به ولذا اتفقوا على ان ما كان في يد مورث
شخص ولم يعلم حاله يحكم بملكيته له ويجوز شراؤه منه ولم يجز الشهادة بملكية مورثه **الثاني** المراد
بكون اليد ظاهرة في الملكية مقتضية لها انها الاصل فيها لان الدليل عليها فلا يخرج عن مقتضاها
الا بدليل مخرج ولا يعارض دليلا اصلا بل يرتفع اليد بعد مع الدليل كما هو الشأن في الاصول ولذا لا
انه ورد في الشرع الحلف على الحكم لا البينة لما حكمنا به والدليل على ذلك الاجماع واصالة سؤال
البينة عن المنازع والحكم بها وقولهم في دوران مسألة المتنازع حتى يتبين الحق بغير ذلك ونحوها من
الاطلاقات ايضا **الثالث** لا شك في انه يشترط في اقتضاء اليد اصالة الملكية عدم انضمام اعترافه
بعدم الملكية بالاجماع فانه دليل مخرج منها وهل يشترط انضمام ادعائه الملكية ام لا الظاهر الثاني
لعموم صحيحة رواية حفص المتقدمة الحاصل من ترك الاستفصال وموثقة يونس السابقة بل الظاهر الاجماع

ولا يحكم بملكية ما في يد الغائب وما كان في يد المتوفى لم يحكم بكونه ميراثا منه ما لم يعلم خلافه ويجوز الانتزاع
مما في يد احد مع اذنه من دون سؤال او ادعائه الملكية وعدم نفي الظاهر اشتراط عدم انضمام ادعاء عدم
العلم بالملكية ايضا فلو قال ذو اليد اني لا اعلم انه ملكي ام لا لم يحكم بملكيته لان الثابت من اختصاص اليد بالملكية غير
ذلك المورد واما الاجماع فظاهر واما اخبار طلب البينة من مدعيه فكذلك ايضا واما الروايتان المتقدمتان
فلظهورهما في ذلك بل قوله في الثانية فلكونه صريح فيه فلا ان قوله في الاولى حاله ملكه البايع من قطعه ظاهر فيه
ايضا وكذا رواية مسعدة وما بعدها واما الموثقة فلا مكان منع صدق الاستيلاء عليه في مثل هذا الشيء
مضافا الى رواية جميل بن صالح الصحيحة عن الصادق عليه السلام رجل وجد في بيته دينارا قال يدخل منزله غيره قلت
نعم كثيرا قال هذا لقطة قلت فرجل وجد في صندوقه ورقا غيره او يضع فيه شيئا قلت لا قال فهو له فانه يعلم انه ليس لغيره
من عدم ادخال غيره يده وموثقة اسحق بن عمار عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين
درهما مدفونة فلم يزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسأل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها
قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها فانه لا شك ان الدراهم كانت في تصرف اهل المنزل على ما عرفت ولو
انهم قالوا انا لا نعلم انها لنا او لغيرنا يتصدق انهم لا يعرفونها فلا يحكم بملكيتها لهم ومن ذلك يعلم ان اليد لا
يكفي في حكم ذي اليد لا جلها لنفسه ان لم يعلم ملكيته ولكن الادلة لعدم علمه بالملكية عدم علمه بالملكية الشرعية لا اثر له نفسه
فان الفاسد او الوارث لا يعلم حال ما انتقل اليه من مال مورثه والمشتري في السوق لا يعلم انه مال البايع او
او سرقه او غصبه فان اليد الخالية عن اعتراف الوارث في البايع بالعلم بعدم الملكية او عدم العلم بالملكية
الشرعية كافية في علم الوارث والمشتري بالملكية الشرعية فلو كان متاع في دكة احد ولم يعلم انه ماله ورثه
او اشتراه او وضعه غيره لا يجوز لم التصرف فيه ولذا لو كان فيما خلفه مورثه شيئا اعترف الوارث بانه
انه مغني او لا ولكن لا يجوز شراء شيء من شخص كان في يده ويقول اني لا اعلم انه من احد الجاد من الغير بل
يحكم على ان اليد المحفوظ ان لم يتعين مالكه يكون مجهول المالك اما كونه مجهولا عن ذي اليد فظاهر واما
عن غيره فلانه ايضا لا يعلم انه لا لديه **الرابع** انه قد عرفت ان مقتضى اليد اصالة الملكية بما يملك كما ان
مقتضاها اصالة الاختصاص من ذي اليد بما ليس ملكا كالوقف فلو كان شيء في يد احد مدعيا وقفيته

عليه فادعاه

عليه فادعاه غيره ولا بينة له يقدم قول ذي اليد لرواية يونس بن يعقوب المتقدمة بل الظاهر الاجماع
عليه ومن هذا القبيل ايضا ما اذا ادعى على غيره بكون ما في يده امانة او عارية او اجارة من مالكه انه الذي استأجره
منه فيقدم قول ذي اليد ما ذكر من تقدم قول ذي اليد لدلالة اليد على الملكية او الاختصاص انما
اذا لم يعارض اليد اصل آخر واما اذا عارضه اصل او استصحاب آخر ففي بعض موارده الخلاف وفي بعضها لا
تقدم الاستصحاب كما اذا ادعى ذو اليد الانتقال اليه من المالك السابق وثبتت مسبوقيته بيد ابيه
اجارة او عارية او غيرهما ولم يعلم زوال اليد الاولى فلو ادعى مالك الارض ملكيتها والتثبت بها
ويستشهد بالتثبت الاجارة والا لا عد بقاء التثبت الصحيح وعلم ثبت مجهوله السابق
لا يقدم قول ذي اليد لحصول الحقيقة للاستصحاب المذكورة في موضعها **السادس** هل يختص اقتضاء اليد
للملكية او الاختصاص في الاعيان ام يجري في المنافع ايضا لم اعثر على مصرح باحد الطرفين والظاهر
هو الاول للاصل وعدم ثبوت الاجماع وتخصيص الاعيان اختصاص الاخبار بها اما اخبار تعارض
البينات والروايات الاخر فان فظاهرة لان موردها في الاعيان واما رواية حفص بن غياث فلانه
لتوضيحا في اولها وان كان ذكره في سياق الشرط المبين للعموم الا انه رجع الضمير في قوله الشراء منه
وان يشتري يوجب ما تخصيصه بالاعيان اذ الموقوف كما بين في الاصول لعدم جواز الشراء في المنافع
اجماعا واما الموثقة فلرجوع الضمير المجرور فيها الى المتاع الذي هو من الاعيان واما رواية مسعدة
فلان الاسناد لابد ان يكون بواسطة الامثلة المذكورة فيها واما قوله والاشياء كلها على هذا فمقيدة
بما قابله لعله الحلية دون تمام المطلق ويظهر حيث ينفك العموم الا انه يلغى دعوى الاختصاص صدق اليد
حقيقة بالاعيان فان فيها المتبادر عرفا من لفظ ما في اليد بالاستيلاء وصدقها على المنافع غير معلوم
بل هنا كلام آخر وهو ان اليد والاستيلاء والظاهر في الاشياء الموجودة في الخارج واما الامور
التي بعضها الوجود الغير كالمنافع فلو سلم صدق اليد والاستيلاء عليها فانما هو فيما يحقق وجوده في
المنافع المستقبلة التي هي المراد ههنا لا يتوهم انه ما يرد في خصوص الرجل الواقفة على نفي مال الغير
والمنع عن صدد الادعى ثبت اختصاص اليد في المنافع الملكية ايضا وكذا ما ذكره جماعة في الميراث لان

عدم اقتضاء اليد الملكية فيها لابتنائه على المنع عن سد منفعة مخصوصة بدليل اخر كالحجر والقرينة تختص
الحكم بموارده واما ما قد يدعى من ظهور اليد في الملكية وهو حاصل في المنافع ايضا فغرابته بعد تسليم اليد فيها
لمنع حجية ذلك الظهور اولا ومنع الظهور ثانيا فانه لو سلم فانما هو في الاعيان مع التصرفات الملكية واما
في المنافع التي احيانا فما ملك العين بلا شيوع مشاهدة الناس متصرفين في كثير من المنافع من غير تحقق
جهة اللزوم والملكية كحمل الخارج على حائط جاره او المشترك ونصب الميزان بسطح داره او ملكه وبطرح
الثلج ووضع خشبة السقف على حائط وجري الماء من داره او مائه الى داره ويستعمل المسلمون شاهد الحال
يستعملون ماء بعض ويعبرون بما هو في دورهم ويدفنون من مواضع الجريان في كل عام ويسلمون الحياض الكثيرة
المحدوده لاكثر من ذلك بل يمكن ادعاء ظهور عدم الملكية في امثال ذلك وابتناء الامر الا على التسامح او شاهد
الحال **السابع** ما ذكر من الاستيلاء وبد على اصالة الاختصاص للمستولي انما هو اذا لم يكن هناك مدع يثبت
له جهة اختصاص اخرى ايضا فلو كان كذلك لا يفيد الاستيلاء شيئا لان جهة الاختصاص الثابت بالاستيلاء
غير معينة وارجاعها الى ما يدعيه المستولي عليه بخصوصه حتى يحمل عليه والجهة الاخرى للغير ثابتة فليس لها
معارض معلوم ولا دافع كما لو ادعى احد استيجار شيء في يد غيره مدعيا صاحبه انه استاجره لطلب
البينة من المدعي لاصالة الاختصاص بالمستولي فان جهة الاختصاص بينهما واحدة فلا وفي ما لو ادعى المالك
عدم الاجارة لان ملكية مختصة به والمدعي يدعي الاختصاص لاستيجار يحتاج الى دليل عليه وكذا لو ادعى احد
اختصاصه بشيء في يده ويستولي عليه من جهة استحقاق منفعة بصلح او نحوه وادعى المالك عدمه فلا
يقدم قول المستولي لثبوت جهة اختصاص للمالك وعدم ثبوت الاختصاص النفعي للمستولي فاحفظ ذلك
فانه مفيد في كثير من المواضع **الثامن** يشترط في دلالة اليد على الملكية احتمال كونها ناشئة من السبب
المملك فلو علم انه لم يكن شيئا مملكا لا حكم لها كيد الغاصب والودعي وكذا اذا كان هناك شيء لم يحتمل وجها
شرعيا مملكا كما اذا اخذه المدعي بحضورنا واثبت يده عليه بلا اجماع واختصاص لادلة بغير ذلك
ومن ذلك القبيل ما نشاهد في اكثر قرى بلاد العجم من اخذ ماء العين كل يوم في مصرف ادخالها في حماماتهم
مع علم بان صاحب يوم الماء غالبا وعدم رضاه ولا يعتني ارباب الحمامات بعدم رضائه فقد يصح اعمالهم

بثبوت

بثبوت يد رب الحمام على الماء مع انه ليس له وقت معين على التحقيق من حيث اليد والمشهور ولا قدر معين من
الماء فانه يختلف ما يأخذونه بقلة الماء وكثرته وقلة احتياج الحمام وكذا يدعي رب الحمام وقتا معينا ولا قدرا
معينا ولا يمكن ملكية ما يأخذونه للحمام مع هذه الجهالات بوجه شرعي باشتراك بينهم في ذلك الوقت
ثم المراد بالاحتمال الاحتمال الاستناد الى السبب المملك ايضا لا الاحتمال المحض فهذا اعمال الاصل لا اصول
والقواعد الممهدة الثانية فلو كانت هناك يد لم يعلم منشؤها ولكن علم مسبوقيتها بيد عارية او غصب
ولم يعلم ان اليد الحالية باقية على تلك اليد او زالت الاولى وحصلت يد ثانية من السبب المملك فمقتضى
استصحاب اليد السابقة واصالة عدم حدوث يد اخرى جعلها هي اليد الاولى ولذا لا تفيد ملكية وليس
هذا من باب تعارض الاصل لا يستحق ولا الاصل مع اليد المقتضية للملكية بل نفي اليد بواسطة الاصل كلا يستحق
عن اليد المقتضية **التاسع** لا يشترط في دلالة اليد مباشرة ذي اليد بنفسه للتصرف بل يكفي مباشرة
الوكيل والمستعير والامين والمستاجر والغاصب منه بعد ثبوت احد هذه الاوصاف له في ذلك التصرف
المذكورة وكذا يد الجيران على بلد ما انها تنقال في يد زيد بدنا مثل **العاشر** يمكن ان يكون يد كل منهما
بحيث لو كانت منفردة لحصل ذي اليد بالنسبة الى تمام الشيء عرفا كالدابة وركابها والسراج
الواحد ينتفعان به والحمام ينتفعان به معا في كل ليلة ولا ثالث يا كالاثنين دفعة واحدة والفرش يجلسان عليه
وحينئذ يحكم بكونهما ذا اليد لان يد كل منهما على بعض المشاع لامكان الشراء واحد في يد اثنين بلا ضرورة
الى التبعيض وليست اليد كالملكية التي لا يمكن تعلقها بتمام شيء بالنسبة الى اكثر من التخصيص بل مثل
القرابة للشخصين والتوطن في بلد لنبي والجوار لدارين والمعاصرة بين شخصين والموافقة لهما
الحادي عشر اقتضاء اليد للملكية التامة لذي اليد انما هو اذا لم يعارضها يد اخرى اعني اذا كانت
يدا منفردة فلو كان شيء واحد في يد شخصين بحيث يحتمل يد كل بالنسبة عرفا لا يدل على ملكيته لواحد
منهما للتعارض ولا لهما معا بان يكون تمامه ملكا لهما لعدم الامكان وهل يحكم حينئذ بالاشتراك في الملكية
حتى يكون بينهما بالسوية كما هو مقتضى قاعدة الشركة مع عدم دليل على الاختصاص ام لا بل يحكم بدلالة
اليدين بنفي ملكية غيرهما وانه يحكم بملكيتها لاحدهما ظاهر الاكثر الاول صار المتقدمة وان كان ظاهرا
عن الكلام في ذلك لان المراد به الاول ولا تختص باليد الواحد والعلة المذكورة فيها تدل عليه وقد ادعى جماعة

الحج على انه اذا اشتراه من اثنين يجوز ان يشهدا ان لهما بل يدل على انه يجوز له ان يشهد انه ملك لهما
او لاحدهما والثانية وان كانت اعم لا انها لا تدل على الاختصاص بد من طلب البينة من الخارج عنهما المشتري
لانتفاء تيقن ملكية الغير وحصول الملكية في الجملة الشاملة لملك هذا وهذا او هما معا بالشركة واما الاشتراك
بخصوصه فلا وكذا الحال في الرواية الثالثة لا اختصاص لها بان مقتضى قوله في الموثقة ومن استولى على شيء منه
فهو له انه لو استوليا معا عليه كان لهما ومقتضى قاعدة التساوي في الشركة المبهمة انه بينهما نصفين
وحينئذ لان اليدين المشتركتين تقتضيان الملكية المشتركة ويعضده الروايات الكثيرة الدالة على تنصيف
ما يدعيه اثنان ويدهما عليه بدون البينة لاحدهما او مع البينة لهما بل الظاهر انه اجماعي ايضا كما يظهر
من حكمهم بالتنصيف في تداعي متخاصمين ما في يدهما معا **الثانية** لو ادعى ذو اليد ملكيته بيد ثم اقر بيده و
وعلم باليد بيد لثبوتها بالاعتراف لا دليل ويعلم صدق ذي اليد عرفا للثاني بيده لا دليل فلا يعارض الثاني
لمعارضته لا دليل ويبقى الاول بلا معارض ومستصحبا **فائدة** قد يذكر ان افادة المطلق العموم مشروط
بان لا يكون مذكورا لبيان حكم اخر قال بعض مشايخنا المحققين قدس سره في الفوائد ان المطلق يرجع الى العموم
بشرطين احدهما ان لا يكون بعض افراده شايعا بحيث ينصرف الذهن اليه عند الاطلاق اليه والثاني
ان يكون ذكره لاجل بيان حكم نفسه من حيث او اثبات عمومه لا ان يكون مذكورا على سبيل استطراد
لبيان حكم اخر كقوله ثم كلوا مما امسكن فان ما ذكره لاظهار حل ما يصيدها الكلب حيث انه صاده لا
من حيث الغسل وعدم الغسل منه لان رجوعه الى العموم انما هو لئلا يخلو الكلام عن الفائدة والفائدة
هنا محققة وان لم يرجع الى النهي كلامه رحمه الله انه لا غرض انه افادة المطلق العموم لما كانت لاجل الحكمة
وانه لولاه يخلو الكلام عن الفائدة لا يشترط في افادته له عدم ترتب فائدة اخرى لبيان الحكم على حكم
نفس المطلق فيقال حينئذ انه لولا عموم الحكم بجميع افراده خلي الكلام عن الفائدة لعدم امكان ارجاعه
الى الواحد معين ولا الى الواحد لا بعينه كما لا يشعر فائدة اخرى فليس الا العموم ومع ذلك لا يتم اذا لم
يعلم كون الكلام لبيان حكم نفس المطلق بل كان الكلام مسوقا لبيان امر اخر كما انه لو كان يبين حكم حلية
صيد الكلب فقال كلوا مما امسكن ثم بيان حكم الممسك حتى يعم جميع افراده حتى يعم المقتول موضع عض
الكلب منه لئلا يخلو الكلام عن الفائدة بل المراد بيان حلية صيد الكلب وعدم تحصيل تحليله من دون ممسكاته

ايضا لم يقتض ذلك عدم ثبوت العموم مع احتمال كونه مسوقا لبيان حكم اخر بل مع احتمال ترتب فائدة
اخرى والحاصل ان افادته للعموم انما هو اذا علم ان المتكلم في بيان حكم المطلق لا مطلقا ولكن لا يخفى ان ذلك
انما يصح على القول بكون عموم المطلق لدليل الحكمة وانه لولاه لخلى الكلام عن الفائدة واما لو قلنا بان عمومه
لاجل تعلق الحكم على الطبيعة وهي في ضمن جميع الافراد موجودة فيجب تحقق الحكم في ضمن الجميع فلا
يتم ذلك بل التحقيق حينئذ انه يشترط عدم العلم بعدم كون الكلام مسوقا لبيان حكم الطبيعة وتعلق
الحكم عليها ولا يشترط العلم بكونه مسوقا لتعلق الحكم عليها فمقتضى الاصل والحقيقة نعم لو علم عدم ذلك لم
يجر الدليل اذ لا يكون الحكم في الكلام معلقا على الطبيعة وواردا عليها فاذا قال احد خذ الدرهم واشتر به
لحم الغنم فذهب المأمور واشترى به لحم الغنم فقال له الامر اعترف انه امرك باشتراء الحيوانات اشتريت لا يكون قوله
باشتراء اللحم مطلقا صالحا لقوله اولا اشتر لحم الغنم لان قرينة المقام دالة على ان مراده ليس بيان ارادة
طبيعة مطلق اللحم بل المراد ارادة المخبر فلا يعلق الاستدلال به لثبوت الحكم في جميع افراد اللحم بالكامل
انه على ذلك لا يشترط انتفاء عمومه بالعلم بان ذكر المطلق ليس الا لبيان حكم اخر غير بيان حكم الطبيعة
ثم ان ما ذكره من انه يشترط في افادته العموم ان يكون ذكره لاجل بيان حكم نفسه من حيث اثبات عمومه
دون قوله من حيث انه صاده لا من حيث الغسل وعدم الغسل ان عمومه ايضا مخصوص بحيثية التي تعلق الحكم عليها
من هذه الحيثية فلا يسري الى حيثيات اخر واذا احتمل الشك فيه من حيثية اخرى لم يجر التمسك بالعموم
من الحيثية الاولى ولم يكن عمومه من هذه الحيثية منافيا لما ينفي الحكم عنه من حيثية اخرى فاذا قال الغنم حلال
يعم الحكم لجميع الاغنام من حيث انه غنم فلا يمكن الاستدلال به على حلية الغنم المغصوب او الجلال او الميتة او غيرها
وهذا الكلام ايضا انما يجري على دليل الحكمة اذ حلية الغنم من حيث هو غنم فائدة تامة وان لم يعلم حال
افراده من حيثية اخرى ولا يجري على المختار من كون عموم المطلق لوجود الطبيعة لانها موجودة في ضمن
كل فرد من افرادها في جميع حالاتها فيجب تحقق الحكم ايضا هذا مع ان ما ذكره من ملاحظة الحيثية
المذكورة ان المراد انه لاجلها لا يثبت الحكم في افراد ذلك المطلق الحيثية بحيثيات اخر من جهة وجود
حيثية الحكم اذا شك في حكمها من جهة الحيثيات الاخر لزم انتفاء التعارض بين المطلقات لانها

اذا كان المتعارضان واردين على المطلق من حيثية واحدة لا اذا اختلفت الحيثيات فلا يكون تعارض بين قوله في النعم
الزكوة وليس في الحيوان المعلوفة الزكوة او شيء في الحيوان الاسود او الجلال الزكوة لان الاثبات راجع الى
الحيثية الغنمية والنفي الى حيثية العلف او السواد والجلال فلا يثبت بالاول ثبوت الزكوة في المعلوفة
من جهة الغنمية وانما اراد ان الحكم انما هو من الحيثية الاولى انما وجدت هذه الحيثية ويحصل التعارض
فيما اجتمعت الحيثيات فهو صحيح لكن الظاهر من قوله الا من حيث الفعل وعدم الفصل انه لا يحكم لاجل
تعلق الحكم على المطلق بوجوده في غير المنسوخ ايضا فلا ينافي حلية المطلق حرمة غير المنسوخ ويحكم بحرمة
كلا بل لاحظ اطلاق الحل وهذا غير صحيح فتامل **فائدة** تداول الفقهاء كثيرا انهم عند تعذر الامر والنهي
على ظاهرهما من الوجوب والحرمة يحملونهما على الاستحباب او الكراهة وقد يطالب بالوجه فيه مع تعذر حملهما
والتحقيق انه اذا صار اللفظ المصروف عن حقيقته ولم يقم دليل بالخصوص على تعيين المراد منه فلا بد ان يكون
بعضها اقرب الى الحقيقة المصروف عنها فيجب الحمل عليه لا ولا ولانه لا مجال ويجعلوا وجه الاقرب الموجب
لذلك ثلثة كما صرح بعض سادة مشايخنا المحققين فقال اعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة
امور ثلثة الاول تبادر المعنى المجازي المعين من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام
فان المفهوم منه من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع ومن المعلوم ان هذا الفهم
غير مستند الى دلالة لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى
الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد
المصروف عن حقيقته والمتبادر منه لم يتوقف فهمه في الكلام لانتفاء الحصر في المجاز فتبادر المعنى المجازي من
اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو فهم المعنى من نفس اللفظ
مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى مع القرينة ثم المتبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة
عن الحقيقة كما في المثال فانه لا يحصل بذلك وهو وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا
وذلك اذا كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد التي هي حقيقة في العضو المخصوص ومجاز
في النعمة والقدرة فاذا اريد استعمالها في النعمة وجب ضم قرينة صارفة عن ارادة القدرة كما يقول لزيد

عندي او لديه

عندي او لديه مثلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الصارفة عن الحقيقة بل يجب مجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة
والمجاز المساوي لان الصرف عن الامرين يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ المصروف
هو ذلك الا انه اذا انتفت القرائن اللفظية وجدتها ذلك لكن كذلك اذ قل ما يتفق في الكلام قرينة معينة
للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة على المعنى المقصود في الغالب لان قرينة المجاز صارفة عن
خصوص الحقيقة او عنها وعن شيء من المجازات وان التعيين انما يستفاد من اللفظ المصروف عن بعض معانيه
ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الانصراف لم يتعين الدلالة اللفظية في اكثر المجازات الثاني شهرة
المجاز المعين وكثرة دورانه في الكلام وانما لا يستقيم سببا للتعيين لعدم انفكاكها عن التبادر الموجب
له غالبا او لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب الثالث قوة العلاقة في المجاز وشدة مناسبته مع
الحقيقة اما لان شدة المناسبة موجبة لاشتهاره واستعماله في الكلام وكثرة الدوران في المحاورات او لان
قرب المعنى المجازي الى الحقيقي بحيث لا اقرب منه مقتض للانتقال من اللفظ اليه او لان الاقرب من الحقيقة
يقتضي ترجيح ارادته بنفسه اي باعتبار كونه قريبا لا لكونه مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر
كالانتقال اذ لا ريب في ان الاقرب من الحقيقة مما يتفق به التساوي بين المعاني المحتملة وارتفاع التساوي
لا يكون الا بالترجيح انتهى ملخصا اقول قد بينا في كتبنا الاصولية اعتبار الوجه الاول من هذه
الوجوه الثلثة وكذا الاخيران حيثما اوجبا التبادر واما بدونه فلا وقد اشار السيد الاستاد
الى بعض ما في الاخيرين ايضا لا اعتبار لهما الا بايجابهما للتبادر واما الوجه الاول فهو تام صحيح ولكن ذكره
يرجع تعيين اكثر المجازات في الكلام اليه وربما نجده سائغة في المحاورات مع شيوع عدم ارتباطها منه
تعيين صاحب الجمال من القمر والبدر في قولك رايت قمرا او بدرا في بيت فلان او بلبلا من قولك
فلان حمار ونحو ذلك وان كان ذلك التبادر بسبب الغالب من اشتهاره لا استعماله في ذلك المجاز
وقد يكون بسبب عدم ظهور علاقة بين المعنى الحقيقي وبين غير ذلك المجاز ثم ما ذكرنا يظهر وجه حمل
الامر والنهي المصروفين عن حقيقتهما الى الندب والكراهة لانهما المتبادران عنهما عند تعذر الحقيقة

كما صرح به السيد السند المذكور مع انه لو اعتبر الوجه لا الاجتزاء به كما لكنا جائين هنا انه لان استعمال الامر
والنهي في الندب والكراهة شايع لم يحتج الى ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة بينهما او بين الوجوب
والحرمة لعلاقة الندب والكراهة مع الوجوب والحرمة اقوى من علاقتهما مع ساير المجازات وهذا الشق مناسبة
منها من غيرها **فائدة** ترى الاصوليين والفقهاء يقولون ان حكايات الاحوال بجنس الالفاظ الواقعة فيها
ثوب الاجمال الكلام فلا يفيد عموما ولا اطلاقا فيقولون انه قضية في واقعة وهو كلام كما هو في الاصل حسن ويرى انهم
انهم قد يستدلون في بعض المواضع وربما الحكايات باطلاقها وهو في غاية الكثرة كما في رواية اسحق بن عمار عن
ابي عبد الله عم ان رجلين اختصما الى امير المؤمنين عم في دابة في ايديهما واقام كل واحد منهما البينة انها نتجت عنده
فاحلفهما علي عم فحلف احدهما وابى الاخر ان يحلف فقضى بها للحالف فتمسكوا بها في اجراء هذا الحكم في كل واقعة
كانت من جزئيات هذا من غير فرق بين البينتين المتساويتين في العدد وفي العدالة والمختلفتين فيهما او في احدهما
ومن غير فرق بين ان يكون اباء الاخر عن الحلف تعنتا او اجلالا لها وكما في رواية غياث بن ابراهيم
عن ابي عبد الله عم ان امير المؤمنين عم اختصم اليه رجلان في دابة وكلاهما اقاما البينة انه انتجها فقضى
بها للذي في يده واجروا الحكم في كل بينة اليد تمسكا بها وكما في صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عم ومنها
وذكر ان عليا عم اتاه قوم يختصمون في بغلة فقامت البينة لهؤلاء انهم انتجوها على · لم يبيعوا
ولم يهبوا واقام هؤلاء البينة انهم انتجوها على لم يبيعوا ولم يهبوا فقضى بها لاكثرهم
بينة فاستدلوا بها على الحكم المذكور من غير تفرقة بين كون التعدد في بينة احدهما اوفى مع بينهما ولا بين
البينتين المتساويتين وبين عدالة المختلفتين كالبينتين المرضيتين وغير المرضيتين وكذا في موثقة سماعة عن
ابي عبد الله عم قال ان رجلين اختصما الى علي عم في دابة فزعم كل واحد منهما انها نتجت عنده على مذوده
واقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد فاقرع بينهما سهمين وعلم على السهمين بعض هذه الاخبار
معارضا لبعض اخر في بعض احكامها ولولا الحكم فيها بالاطلاق لم تكن معارضة وكما في
رواية قاسم بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله عم يقول قضى رسول الله صلعم بشهادة رجل مع يمين

المطالب

المطالب في الدين وحده فيستدلون بها على ثبوت الحكم في كل دين وكما في رواية الجعفري عن ابي جعفر عم
في بيان امرأة اتت امير المؤمنين عم فقالت اني قد فجرت الى اخر الحديث وهو طويل فاستدلوا بها
على هذا الحكم بالاطلاق في كل واقعة يشبهها اطلاقها لولا انه قضية في واقعة وكما في موثقة سماعة عن
ابي العباس البقباق المتضمنة لحد رسول الله صلى الله عليه وآله الذي زنا بعرجون
فيه مائة شمراخ · واحدة فتخلوا سبيلها فنفى ظاهر الاطلاق وكما في رواية شعيب بن يعقوب
العقرقوفي قال سالت ابا الحسن عم عن رجل تزوج امرأة لها زوج قال يفرق بينهما قلت فعليه
ضرب قال لا ما له يضرب فخرجت من عنده وابو بصير بحيال الميزاب فاخبرته بالمسألة فقال لي
اين انا قلت الميزاب قال فرفع يده فقال ورب هذا البيت او ورب هذه الكعبة سمعت
جعفرا عم يقول ان عليا عم قضى في الرجل تزوج امرأة لها زوج فرجم المرأة وضرب الرجل الحد ثم قال لو علمت
انك علمت لفضخت راسك بالحجارة ثم قال ما اخوفني ان لا يكون اوتي علمه فانظر الى ابي بصير ليفهم من حكاية
بقول علي عم اللازم الاطلاق ولذا جعل منافيا لقول ابي الحسن عم وقال ما قال مع انه يحتمل ان يكون علم امير
المؤمنين عم كان من جهة علمه بان الرجل وجب عليه الحد والمرأة الرجم لعلمه ذلك الى غير
ذلك ولعل اتراه كتب الاستدلال مشحونة بالاستدلال بالحكايات لاحوال الى غير ذلك فلا شك انه لا يحال
الحال اقول الغرض من قولهم انه قضية في واقعة لا يعم عدم حجية الاطلاق او عمومه وان حكاية الحال
واردة مورد الاجمال انها من حيث المسألة كلها لا ينافي ذلك ان يفهم منها الاطلاق في مواضع باعتبار
القرينة الخارجية للفهم منها من القرائن المفيدة للاطلاق حكاية المعصوم لها بعد السؤال عنه
من حكم واقعة لانه وارد من الامام مورد الاستدلال وهو منهم تعليلا لا يندر لو كان في الالفاظ المطلقة المذكورة
في الواقعة قيد له مدخلية في ذلك الحكم يوجب على الامام ذكره لئلا يستشهد ولا يستدل به المتبادر
المتفاهم عرفا من مثل ذلك عدم مدخلية قيد اخر في ذلك الحكم وانه لو كان لكان اللازم ذكره البتة ولهذا
يستند الفقهاء في تلك المواضع بالاستشهاد ولا يرون الحكايات لاحوال ويفهمون منه العموم او الاطلاق
ثم ان ذلك يتفاوت الحال في حكاية عبد السلام مسبوقة بسؤال عنه عن حكم واقعة من افراد ذلك المطلق

كما في رواية الصفار توقيع في غاية الوضوح وهل يكون كذلك لو لم يكن مسبوقة بالسؤال كما في اكثر الروايات
المتقدمة ام لا فيه اشكال والظاهر انه يفيد الاطلاق او العموم ولعدم مدخلية مثل ذلك في الحكم لان الفاظ
حكاية المعصوم لذلك ليس بمجرد الحكاية والقضية وانما هو لبيان حكم الواقعة كما هو ظاهر وعليه
بناء اكثر كلمات الشريعة ولانه يعلم غالبا ان السامعين يحملونها حجة في الوقائع ويفهمون الاطلاق مع
فلولا ارادته يلزم الاغراء بالجهل بل لنا ان نقول انه لولا الاطلاق لكانت حكاية مجملة خالية عن الفائدة
المنقلبها الفاظ المعصوم اجل من ان يتكلم به ولاجل هذه الامور يتبادر منه العموم او الاطلاق ولاجل
ذلك التبادر استند اليها الاصحاب في اثبات العموم ولو لا سبق السؤال والفعل حكاية الراوي كلاما عن الامام
يكون كذلك ايضا ام لا كما في رواية غيم بن طرفة ان رجلين عربيا فاتيا كل واحد منهما بينة فحكم امير المؤمنين
بينهما الظاهر ان الراوي اراد الاطلاق او العموم سيما مع سبق السؤال العبد ولكن لا اشكال في حجيته والظاهر
عدم الحجية لانه ليس برواية الاطلاق والعموم عن الامام لان الواقعة لم يكن الا جزئية حقيقية فان اراد الراوي
ذلك مستند الى استنباطه واجتهاده وهو ليس بحجة اصلا ومن المنضم مع تلك الحكايات المفيدة للعموم
او الاطلاق عدم التفصيل في ترك الاستفصال كما في الروايات المذكورة فانها وان كانت واقعة مخصوصة
من بعض او غيره او عن فعل او عن دار لكن لا تعرض فيها لاختلاف المركب ومنها تنقيح المناط القطعي او الاولوية
حينئذ وصل كلام في حجية العموم او الاطلاق الحاصلين من هذه الثلاثة لو وجدت مطلقا سواء كانت
الحكاية عن الامام او الراوي وسواء كانت مسبوقة بالسؤال ام لم يكن وليه الوقف **فائدة** اذا قام دليل
على ان سقوط التكليف عن بعض عباده لا يستلزم السقوط عن الباقي بل يجب الاتيان به كالوضوء حيث انه
انعقد الاجماع على انه لو تعذر الاتيان ببعض اجزائه كغسل احد اليدين لقطعها يجب الاتيان بالاجزاء
الباقية وحينئذ فهل يجوز التمسك باطلاق الامر السابق بالباقي اولا ويظهر الفائدة فيما اذا اختلف في
انه هل يجب عليه الاتيان بالباقي وعدمه فانه على الاول يجب اتباع ما دل عليه الامر السابق او تقييد
او غيرهما وعلى الثاني يجب فيه العمل بما يقتضيه الاصول الشرعية نقول بالثاني لان الامر انما كانت متوجهة
الى المقام بل على الجميع وبعد حصول المانع انتفت وجوب الاتيان بالباقي انما هو من جهة دليل اخر

غير تلك

غير تلك الخطابات بل يجب ملاحظة حال ذلك الامر السابق من جهة معنيه اصلا ولا يمكن الرجوع اليها في شيء من الاحكام
الاول هذا ذكره بناء اذا كان الامر السابق امرا واحدا متعلقا بالاجزاء كقوله توضأ والظاهر وهو اتفاق الاصحاب ما اذا كان
اوامر عديدة كقوله سبحانه فاغسلوا وجوهكم وايديكم وامسحوا برؤسكم فغير ليس بذلك الظهور وان كان لا
ايضا كذلك لعدم دلالة الامر على تخصيص الخطاب بالرجل مثلا لا باليد والرجل قرينة قوله وايديكم وارجلكم ويمكن التقييد بقوله وايديكم
وارجلكم مثل قوله ان كانت لكم الايدي والارجل والظاهر عدم الترجيح فلا يعلم شمول الخطاب لمقطوع اليدين
او الرجلين نعم لو كانت هناك خطابات متعددة للاجزاء يمكن التمسك في الاجزاء الباقية بما يدل عليها
خطابا لهما كما اذا قلت يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وثانيا الخطاب اخر يا ايها الذين
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ايديكم وهكذا الى اخر اجزاء الوضوء والوجه واضح
اعلم انه قد اصطلح المحدث الكاشاني في مؤلف كتاب الوافي اسماء الرجال المتكررة في الاسانيد اصطلاحا
خاصا بينه في ديباجة الكتاب ولما كانت الديباجة يحتاج الناظر في الاحاديث اليه فيتهم يتعذ
ذكره ولده الفاضل محمد المدعو بعلم الهدى يكتب لما ظهر في مجلدات الوافي ولما لا يكون مكتوبا
فرايت ان اذكره هنا في هذه يكون معينا للطالب قال ولده علم الهدى هذا ما اصطلح عليه والدي الاستاذ
في كتاب الوافي من اسامي الرجال المتكررة في الاسناد استخصها في هذا التذكرة المجددة المذكورة لمن اراد تحصيلها
تفاديا من الاتحاد ونعرفها ستة اقسام واضعا لها طائفة منها اشترك في معرفتها تخصيصها بالاسم انفسا
قال التكوي عن تعدادهم بالاعداد الاثنان في اوائل السند الحسين بن محمد عن معلى بن محمد الاثنين في اواخر
السند : بن مسلم عن سعد بن صدقة الاربعة الثلاثة علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني
الاربعة الثلاثة علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز الاربعة عن صفوان محمد بن اسماعيل عن
الفضل بن شاذان وابو علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار الثلثة في اوائل السند علي بن ابراهيم عن ابيه
عن محمد بن ابي عمير الحسين عن الثلثة الحسين بن سعيد عن محمد بن ابي عمير عن حماد عن الحلبي الخمسة الثلاثة
علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي الخمسة الثلاثة علي بن ابراهيم عن ابيه محمد
بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن ابي عمير سهل عن الثلثة سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن

عن عبد الله بن محمد الرحمن الاصم عن مسمع بن عبد الملك الصفار عن الثلثة محمد بن الحسن الصفار

عن حسين بن موسى الخشاب عن غياث بن كلوب عن اسحق بن عمار العدة عن ابن عيسى محمد بن يحيى العطار

وعلي بن موسى الكمنداني وداود بن كورة واحمد بن ادريس وعلي ابن ابراهيم عن احمد بن محمد بن عيسى العدة

عن البرقي علي ابن ابراهيم وعلي ابن محمد بن عبد الله بن اذينة واحمد بن محمد بن ابيه وعلي بن حسن عن احمد بن محمد

العدة عن سهل علي بن محمد بن علان ومحمد بن ابي عبد الله ومحمد بن الحسن ومحمد بن عن سهل بن زياد

محمد عن الاربعة محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم الثقفي عن اسماء القم

الاسم الازدي بكر بن محمد الازدي الاشعري جعفر بن محمد الاشعري البجلي عبد الرحمن بن الحجاج البجلي البرقي

احمد بن محمد بن خالد البرقي البزنطي احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي البصري عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري

التفليسي ابو محمد موسى بن هرون التفليسي التيمي عبد الرحمن ابي نجران التيمي التيملي علي بن الحسن بن علي بن

فضال التيملي الثمالي ابو حمزة الثمالي ثابت بن دينار الجعفري سليمان بن جعفر الجعفري الجوهري القاسم

بن محمد الجوهري الحضرمي ابو بكر الحضرمي الخراساني ابراهيم بن ابي محمود الخراساني الديلمي محمد بن سليمان الديلمي

الرازي ابو الجارود الرازي ابو عبد الله محمد بن احمد الرازي الجاموراني السياري احمد بن محمد السياري

الصهباني محمد بن عبد الجبار الصهباني الطاطري علي بن الحسن الطاطري الطيالسي محمد بن خالد الطيالسي

العاصمي ابو عبد الله احمد بن محمد العاصمي العبيدي محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني العجلي بريد بن معوية

العجلي العرزمي عبد الرحمن بن محمد العرزمي العلوي محمد بن احمد العلوي القزويني شبيب بن ايوب القزويني

العياشي محمد بن مسعود العياشي الغنوي هرون بن حمزة الغنوي الفطحية احمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن

مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى الساباطي القاساني علي بن محمد القاساني القمي ابو علي احمد بن ادريس

الاشعري القميان ابو علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار الصهباني الكاهلي عبد الله بن يحيى الكرخي ابراهيم

بن زياد الكناني ابراهيم بن نعيم ابو الصباح الكوفي الحسن بن علي الاولوي الحسن بن الحسين المروزي

سليمان بن حفص المنقري سليمان ابن داود المثيمي احمد بن الحسن الميثمي ايوب بن نوح النخعي موسى بن

الحكم النهدي الهيثم بن ابي مسروق الساوري ابان محمد بن اسماعيل عن الفضل ابن شاذان الهاشمي اسماعيل بن

الفضل الهاشمي ابراهيم بن عمر اليماني عنهم بالاوصاف دلالة لنا بالامام محمد الله بن عبد الرحمن بن ذوح منصور بن

يونس البقباق

يونس البقباق ابو العباس الفضل بن عبد الملك الحذاء عبد الله بن محمد الحذاء زياد بن عيسى ابو عبيدة الحذاء

ابراهيم بن عيسى ابو ايوب الخشاب الحسن بن موسى الدهقان عبد الله بن محمد الله الرزاز ابو العباس محمد

بن جعفر الزيات محمد بن الحسين بن ابي الخطاب السراد الحسن بن محبوب الشحام ابو اسامة زيد بن يونس الشحام

زيد بن ابي اسحق الصحاف الحسين بن نعيم الصفار محمد بن الحسن الصيقل الحسن بن زياد القداح

عبد الله بن ميمون المشايخ محمد بن نعمان عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن ابيه محمد المفيد ابو عبد الله

بن محمد النعمان مومن الطاق ابو جعفر محمد بن النعمان الاحول الوشاء الحسن بن علي الخزاز اسماء ابان

ابان ابن عثمان احمد ذا ذا في اسانيد الكافي واوايلها احمد بن محمد احمد ذا في اوائل اسانيد التهذيب احمد بن

محمد بن بنان بنان بن محمد بن عيسى وهو عبد الله اخو احمد بن محمد ابن عيسى الحسين الحسين بن سعيد الاهوازي

الاهوازي حسين الحسين بن عثمان حماد حماد بن عثمان حميد حميد بن سماعة حميد بن زياد عن الحسن بن محمد

بن سماعة درست درست بن ابي منصور الواسطي ذبيان ذبيان حكيم الازدي ذريح ذريح بن محمد

بن يزيد المحاربي سماعة سماعة بن مهران موسى النخاس الاسدي سعد سعد بن عبد الله سماعة سماعة بن مهران الحضرمي

سهل في اوائل اسانيد اوايلها سهل بن زياد صفوان صفوان بن يحيى عاصم عن محمد بن قيس عاصم بن حميد

عثمان عثمان بن عيسى العلاء العلاء بن رزين علي في اوائل اسانيد علي بن ابراهيم بن هاشم علي عن ابي

بصير علي ابن ابي حمزة علي المتوكل علي بن اسماعيل فضالة فضالة بن ايوب محمد بن في اواسط الاسانيد محمد بن

اسماعيل عن محمد بن الفضل محمد في اواخر الاسانيد محمد بن مسلم محمد في اوائل الاسانيد محمد بن يحيى

العطار مسمع ابو سيار مسمع بن عبد الملك الملقب بكردين موسى في اوائل اسانيد التهذيب موسى بن

القاسم البجلي النضر النضر بن سويد المنسوب الى اجداده محذف الاسماء ابن ابان الحسين بن الحسن ابان بن

ابي حمزة الحسن بن علي بن ابي حمزة ابن ابي عمير احمد بن ابي عمير ابن بزيع محمد ابن اسماعيل بن بزيع ابن فضال علي

بن محمد بن بندار ابن نباح الحسن بن علي بن يوسف بن نباح ابن رباط علي بن الحسن بن رباط ابن الوليد

علي ابن محمد بن ابن زرارة محمد بن علي بن زرارة ابن سماعة الحسن بن محمد بن سماعة ابن شمون محمد بن

الحسن بن شمون ابن عقدة احمد بن محمد بن سعيد بن عقدة ابن عيسى احمد بن محمد بن عيسى ابن فضال الحسن

عبد الله
الحسن بن علي بن فضال ابن . جعفر بن محمد بن . ابن محبوب محمد ابن علي بن محبوب ابن هلال الحجال ب
بن هلال ابن يقطين الحسن بن علي بن يقطين المشهورون الا انهم اولاد الي بائهم بحذف الاسماء ابن ابي
عمير محمد الله بن ابي عمير ابن اسباط ابن اسباط عن عمه علي ابن اسباط عن يعقوب ابن سالم الاحمر ابن بكير
عبد الله بن بكير ابن رئاب علي بن رئاب ابن عمار معوية بن عمار ابن كلوب غياث بن كلوب بن مراس
اسماعيل بن مرار بن مسكان عبد الله بن مسكان ابن المغيرة عبد الله بن المغيرة ابن وهب معوية بن وهب
الحسن عن اخيه الحسن بن علي ابن يقطين عن اخيه الحسين بن علي الحسن عن اخيه عن ابيه الحسن بن علي بن يقطين
عن اخيه الحسين عن ابيهما علي عن عمه علي ابن حسان عن عمه عبد الله الزكي ابن لمتيا الهاشمي القاسم عن جده
القاسم ابن يحيى عن جده الحسن ابن اسد **فائدة** اذا ادعى احد الاجماع على امر كلي واختلف ذكروه بعض
الاشباه من جزئياته وبدعي الاجماع يعتقد عدم كونه منها فهل يحكم من يعتقد جزئية رخطأ المدعي في اعتقاده
الله بانه داخل تحت المجمع عليه اي الاجماع الادعاء ام لا كما اذا قال احد بجواز الدخول في صلوة الزيفية بالوضوء
المندوب اجماعا واعتقد عدم استحباب الوضوء للتأهب او لتلاوة القران واعتقد اخر استحبابه لهما الحق انه ان
علم ان مراده الاجماع على هذا العنوان اي عنوان الوضوء المندوب بل الوضوء المختلف فيه عنده معتقدا
استحبابه فالاجماع المنقول دال على انه مراده الافراد وان العنوان لم يدخل وان لم يعلم الامران يتوقف والاصل
عدم ورود دليل الاجماع عليه **فائدة** قد اجاء الشرط في حمل المطلق على العموم العموم الاستغراقي ارادي
ان يكون افراد الماهية متواطئة فلا يكون بعضها اسبق او ارجح بالشيوع والغلبة ومن ذلك لبس الزناطي
في نحو الادوية والاغذية بل في الشيوع والغلبة فان كان العرف الاطلاق عليه وشاع ذلك بين المتأخرين
من اصحابنا فيرد بهذا البرهم حمل الاطلاقات غسل الثوب والبدن على بالماء المطلق وذكرت هذا الحمل لاجل ذلك
نظرورد ما يظهر من السيد المرتضى المخالفة في ذلك فانه قال لو كان الامر على ذلك الواجب انه لا يجوز غسل الثوب
بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به انتهى ورد بان المراد بالغلبة بحيث يتعارف
عند اهل اللسان انصراف الاطلاق اليه وهو لا يخلو عن شيء اذ لو ثبت الشيوع على اشتمل استعماله ووجوده
فان كان الشيوع استعماليا كالدابة في دواب الاربع فلا شك في انصراف المطلق اليه وان كان الشيوع

حملا وجب التبادر

حملا حملا يوجب التبادر لانه يوجب لحصول الوضع لتخصيص واما ان لم يبلغ ذلك الحد ففيه اشكال فانه كان
وجوديا كالانسان بالنسبة الى ذي الراسين فينصرف المطلق اليه فيما كان الشيوع قرينة صارفة عن الحقيقة
كما كان يجري انسان واما غيره نحو اكرم انسانا فلا والتحقيق انا اذا قلنا بان افادة المطلق الاحد الوجودي
بواسطة دليل الحكمة وانتفاء المرجح فيكون القول بالانصراف الى الشايع الاستعمالي والوجودي مطلقا وان
قلنا بانه لا حمل يتعين الحكم على الماهية فلا ينصرف الا في الصورة التي ذكرناها وعلى ما ذكرنا الافرق بين المطلق
والعام الوضعي واما على ما قلنا لا فرق بينهما قال بعض مشايخنا المحققين قدس سره العموم الوضعي يتناول
الافراد الشايعة والنادرة جميعا على خلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشايعة الى ان قال فانا نقول لا يخلو
اما ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها ما يتبادر منها الى العرف
الشايعة الى الفهم لا يكون كذلك لان المعتبر هو مدلول اللفظ حقيقة حصل التبادر ام لم يحصل فعلى الاول
يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يعم المطلق كالعام فلا وجه للفرق قلنا
الوجه فيه ظاهر لان المطلق لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية لتوقف
الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الاهمال والحمل على الافراد الشايعة يكفي في حصول
هذا الغرض ولا داعي الى الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي فهو لاستغراق فيجب الحمل على الافراد
الشايعة تخصيص لا يرتكب الا بدليل الشيوع وما ذكره قدس سره في وجه التفرقة صريح فيما ذكرنا من ان مناط
حمله على الشايع انما هو باعتبار جعل دليل عموم المطلق الحكمة ودون تعلق الحكم بالطبيعة
ثم ان من القائلين بالفرق بين المطلق والعام من قال بان الافراد النادرة التي في غاية الندرة لا ينصرف
اليها الالفاظ الموضوعة للعموم ايضا ثم بما ذكرنا يظهر ان ما انسب الا لثة على العموم بالوضع بل بالقرينة
العقلية نحو عموم ترك الاستفصال وعموم المفاهيم وعموم المنسبه لو قلنا بعموم لا خبر فيه ينصرف الى
الفرد الشايع البتة لو كان شيوعه موجبا لظهور ارادته ثم ان ما ذكره من انصراف المطلق الى الشايع
انما هو اذا لم يقم قرينة على العموم الشامل للفرد النادر فتقرح حادا ما منها فلا وعن القرائن الاستثناء
البعض الافراد النادرة كقوله اكرم الانسان الا ذوا الرأس او بعة اي جعل فانه يشمل ذا الراسين ايضا وقوله

الغسل

وقوله مزيل للنجاسة الا اذا كان عاو الرماد ومنها الاثنان بتقييد اخراج بعض الافراد النادرة كقوله الانسان
مخير في اربعة اما رجل واجب الاكرام ومنها الاتيان بحد المطلق ولو بالخاصة كان يقول الانسان هو
الحيوان الناطق واجب الاكرام او الغسل بهوا ازالة الدبغ بالمائع مطهر ومنها تعليق حكم المطلق على
وصف يتحقق في النادر ايضا كقولك الزين يستحق الاحسان وفي ذلك نظر لان التعليل لا ينافي ان يدعي ان
شعار الذي ليس بمجمع فائدة قيل اذا حكى احد الاجماع على وجوب شيء بقول مطلق كما اذا قيل يجب عتق
عتق الرقبة في كفارة الظهار اجماعا وحكى اخر الاجماع وجوب ذلك مقيدا بقيد كما اذا قيل يجب عتق الرقبة
المؤمنة في كفارة الظهار اجماعا لا يجب حمل المطلق على المقيد لانه يصير كلام بعض قرينة الكلام بعض اخر نعم
يجب العمل بالمقيد لترك حمل المطلق على المقيد في اخبار الاظهار ايضا ليس لاجل ما حققنا في الاصول فائدة
قال الشهيد في قواعده على ما حكي عنه لو قيد المطلق فقيد بن متضادين نحو اعتق رقبة في كفارة الظهار
... وورد اعتق فيها رقبة مذكورة وورد ايضا اعتق فيها رقبة مؤمنة وعلم عدم التعدد تساقط
القيدان وبقي المطلق على اطلاقه لا يقال ان يدل دليل على احد القيدين اثر للفظ التخيير بين القيدين
لان الحكم عند تعارض الخبرين ومرجح ايضا الحاجب رجع الى التساقط ولكن ليس تساقط ولكن مثال
الظاهر في الاحاديث الماء في الاقارير والوصايا ونحوهما اذا شهد شاهدان باطلاق واخران بالتقييد
بقيد مضاد للاول فان الحكم التساقط لعدم ثبوت حجية شهادة عدلين لها معارض مثلها وهذا
ايضا اذ اثبت اولا الاطلاق وما لم يثبت بان يقول الشاهدان فاقد هذا القيد واخران انه قال بذلك
فليس من باب المطلق والمقيد بل من باب تعارض الشهادتين فاما تساقطان ولا يثبت شيء او يترجح واما
الاخذ بقول المثبت وهو المطلق فلا دليل عليه فائدة اعلم ان من الاحكام الوضعية التي لم
يرد ذكرها في الاخبار في الواجبات بالنسبة الى اجزاء خاص ثم ذكرها الفقهاء ولكنهم اختلفوا في معناها
وتفسيرها على اتفاقهم على ان الركن ما يبطل الصلاة بتركه عمدا وسهوا فانه هل هو ذلك فقط او ما
يبطل به وبزيادته كذلك نص الاول بعض العلامة في المنتهى قال في كتاب الصلاة ونعني بالركن ما لو
اخل المصلي به عامدا او ساهيا ثم ذكر بطلت وفي الارشاد قال في بحث تكبيرة الاحرام وهي ركن

تبطل

تبطل بتركها عمدا او سهوا والشهيد في الذكرى قال في بحث المذكور وهي ركن تبطل في الصلاة بمعنى بطلان
الصلاة بتركها عمدا او سهوا اجماعا كما في الاركان الصلاة والفاضل المقداد في التنقيح قال الجزء باصطلاح
الفقهاء اما ان يبطل الصلاة بتركه عمدا وسهوا اولا والاول يسمى عندهم ركنا وما لا يكون كذلك فسموه بالفعل
وصاحب المدارك قال في بحث السجود انهما ركن في الصلاة بمعنى انها تبطل بالاخلال بهما في كل ركعة عمدا
وسهوا وابن جمهور الاحسائي قال في المسالك الجامعة تكبيرة الاحرام ركن في الصلاة بمعنى بطلان الصلاة بتركها
عمدا وسهوا اجماعا وكذا ما في اركان الصلاة وفي بعض شروح الجعفرية جزء الشيء مطلقا يسمى ركنا عند الا
الاصوليين والفقهاء جعلوا الجزء على قسمين احدهما ما يبطل الصلاة بتركه عمدا وسهوا وهذا القسم
عندهم يسمى ركنا اما لا يكون كذلك فسموه فعلا غير ركن وقال بعض مشايخنا المعاصرين في شرحه على النافع
والمراد من الركن ما يلتئم منه الماهية مع بطلان الصلاة بتركه عمدا او سهوا كما لو كرع ودعا قيد بالامور الوجودية
الملاحظة لكونه ليخرج التروك كترك الحدث فانها لا تسمى اركانا عندهم ويمكن ان يكون المراد بالركن
ما يبطل الصلاة بتركه مطلقا فيكون اعم من الشرط ولكنه بعيد وخلاف المصطلح عليه بينهم ومن الاخرين
الفاضل ابن فهد في المهذب البارع قال اعلم ان الفقهاء ... اداء افعال الصلاة ثم جعلوا منها افعال
يبطل الصلاة بتركها عمدا وسهوا او بزيادتها كذلك فسموها الركن الى ان قال وما لا يكون كذلك فسموه بالفعل
والمحقق الشيخ علي في جامع المقاصد وفي شرح القواعد قال الركن في اللغة هو الجزء الاقوى وعند الفقهاء كذلك
سوان الركن في الصلاة عندنا هو ما يبطل بزيادته او نقصه عمدا او سهوا والشهيد في روض الجنان قال تكبيرة
الاحرام ركن تبطل الصلاة بتركها عمدا وسهوا وكذا بزيادتها ولكنه في مقام اخر منه قال نحو ما في الذكرى
والمقاصد العلية وفيها ركن الصلاة ما يبطل الصلاة بزيادته ونقصه الا ما استثني وقال ايضا يجمع الطهارة
القابلة بان كل ركن تبطل الصلاة بزيادته مطلقا وفي شرح الالفية الركن ما يبطل الصلاة بزيادته
ونقيصه عمدا او سهوا ثم قال وكما تبطل الصلاة بنقصان احد الخمسة تبطل بزيادتها كما هو قاعدة الركن
وقد استثني من هذا امور عشرة وفي شرح الاثني عشرية لبعض الفضلاء اعلم ان البعض اصحابنا
قسموا افعال الصلاة قسمين منه ما يبطل الصلاة بتركه عمدا وسهوا او كذا بزيادته ويسمى ذلك القسم

ركنا اذ شرح الاثني عشرية للشارح تكبيرة الافتتاح ركن تبطل الصلاة بزيادتها عمدا وسهوا كالظاهر شان
الركن ويظهر من ذلك ايضا في مقام اخر من الكتاب المذكور لابن جمهور قال الا ان القول بركنية القيام
يستلزم بطلان الصلاة بتركه وزيادته وان كان سهوا لان ذلك هو معنى الركن مع اجماعهم على عدم ذلك
فليعف بقي القول بركنيته الا ان قال ولعل المراد بركنيته عدم جواز اخلاء الصلاة منه بحيث لو ضيع المكلف عمدا
قائما ناسيا بطلت صلاته وقال في مقام اخر لا خلاف في ركنية شيء الا النية فان بعضهم عدها شرطا لا
انا اذا عرفنا الركن بانه ما يبطل الصلاة بتركه عمدا وسهوا الخ فذلك من كلمات الاصحاب ويظهر مما
ذكرنا امور **الاول** ان تقسيم الاجزاء الى الركن وغير الركن مخصوص بالصلاة وشرح الاثني عشرية **الثاني**
ان ذلك التقسيم انما هو مصطلح الفقهاء وليس التسمية مستندة الى قول الشارع كما يظهر من التنقيح وشرح
الجعفرية والمهذب وجامع المقاصد وشرح الاثني عشرية ويظهر من الاحتراز اصطلاح لبعض اصحابنا الا جميع
الفقهاء **والثالث** ان معنى الركن لا اصطلاحا ايضا مختلف فيه فمنهم من اخذ في بيانه البطلان بالزيادة ومنهم
من لم ياخذه **والرابع** انه على البناء على كون البطلان بالزيادة ايضا ليس ذلك كليا لا يختلف بل استثني
منه كما صرح به في المقاصد العلية وشرح الالفية **الخامس** انه لم يتعلق بالركنية من الشارع حكم حتى
يجب علينا تحقيق معناه لاجل ذلك ولا اهتمام لنا بما يعتد به دائما به تبيين حكم كل فعل فعل بخصوصه **فائدة**
لا خلاف بين المسلمين في اشتراط التكليف بالواجب والحرام بالبلوغ واما بالمندوب والمكروه فيظهر منه
اجماع بل صرح جماعة بتكليف الطفل المميز بهما قال صاحب المدارك بعد نقل استقرابه تمرينية عبادة الصبي
وان التكليف مشروط بالبلوغ عن المختلف ويحكي المناقشة في اعتبار هذا الشرط بالاطلاق فان العقل لا يابى
توجه الخطاب الى الصبي المميز والشرع انما توقف التكليف بالواجب والحرام على البلوغ لحديث رفع
ونحوه اما التكليف بالمندوب وما في معناه فلا مانع منه عقلا ولا شرعا وبالجملة فالخطاب باطلاقه
متناول له والقدر الذي هو شرط التكليف حاصل كما هو المفروض ومن ادعى اشتراط ذلك طولب بدليله
ويتفرع على ذلك وصف العبادة الصادرة بالصحة وعدمه فان قلنا انها شرعية جاز وصفها لانها عبارة
عن موافقة الامر وان قلنا انها تمرينية لم توصف بصحة ولا فساد انتهى ثم نقل عنه ذلك عنه وجه

يجب

يجب الاصول القاعدة ويفيده ما في خبر طلحة بن زيد عن ابي عبد الله ع قال ان اولاد المسلمين موسومون
عند الله شافع ومشفع فاذا بلغوا اثني عشر كتبت لهم الحسنات فاذا بلغوا الحلم كتبت لهم السيئات **فائدة** قد بينا
في كتبنا الاصولية كشرح تجريد الاصول والمناهج ومفتاح الاحكام جواز التسامح في ادلة السنن والمكروهات
ويتعلق به امور نذكرها هاهنا **الاول** انا ذكرنا في الكتب المذكورة ان التسامح مخصوص بما ذكر من المستحبات
والمكروهات ولا يتعدى الى غيرهما من القصص والوعظ والترغيب وغير ذلك ولا يعمل بالاخبار الضعيفة فيها كما
يعمل بالمسائل الشرعية المستحبة او المكروهة منه وصرح والدي العلامة ره في ندوة بجواز التسامح في
هذه الامور ايضا ما لم يعلم بالكذب وكذلك صاحب كتاب الوجادة على ما حكي عنه وقد ذكرنا في موضع
ان ادلة التسامح التي ذكرناها من الاخبار لا يعلم ذلك وان اريد مطلق حكاية الاخبار الضعيفة
في هذه الامور فلا كلام فيه ما لم يعلم الثبوت واقعا او الاستناد الى الشارع وقد يستند لجواز التسامح
في هذه الامور بسيرة الاصحاب وعمومهم تعاودوا على الذكر والتقرير وعمومهم من الكتب الخبر فان اريد
المستند لما ذكرنا من رواية الاخبار الضعيفة فيدل عليه ما ذكره معنا انما الاعلام وان اريد بيان
الدليل او الحكم به والفتوى فالان نفترى كان يتردد من يكون كتابه لا ينسبه مثلا فلا يجب
بمنع السيرة فيه وحصول التسامح ولا ابتلاء بالرواية ايضا **الثاني** لا فرق في جواز التسامح بين
العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات والسياسات ولا يبعد ان يكون مفاد الرواية الضعيفة
عمل مستقل كصلوة او صوم او دعاء واستحباب في اثناء عبادة على وجه الجزئية او الشرطية او على وجه
المقيد ثم اذا احتمل منافاته للعبادة لا يجوز التسامح حينئذ نعم الظاهر انه لا خلاف في شيء مما ذكر
بين القائلين بالتسامح **الثالث** هل يشترط في الرواية التي يتسامح فيها ان يكون من طرقنا او مذكورة
مذكورة في كتب من كتب اصحابنا او لا بل يجوز التسامح لكل رواية لا يعلم كذبها الظاهر الثاني لعموم
التسامح ولا ينافيه الاخبار الناهية عن اخذ الاحكام من اخبار المخالفين لان الظاهر منها النهي
عن الاستناد اليها وذلك ليس كذلك بل استناد الى روايات اصحابنا **الرابع** هل يتوقف جواز
التسامح للعامي على تقليد المجتهد او لا بل يجوز ذلك له من غير تقليد حكي عن بعض مشايخنا المعاصرين الاول

وعمومها لان التسامح في ادلة السنن ايضا حكم شرعي يختلف فيه نظرا كسائر الاحكام الشرعية الفرعية فاذا ادى نظر المجتهد
في ذلك بالتسامح فتقليده في الاعمال المستحبة وليس تقليده ان يقلده بالاجتهاد في كل مسألة مسألة مما يتسامح فيه
المجتهد بل يجوز تقليده في اصل مسألة التسامح اذا افتى باجتهاده فيتسامح العامي ايضا ويقبل ما بلغ اليه
من ثواب استحبابا ثم لا يلزم جواز بناء العامي على التسامح تقليدا في السنن والمكروهات جواز عمله فيهما
بما يراه في كتب الفقهاء الاموات بل غير المجتهدين من العلماء على الكيفية التي ذكروها وبما يسمعها
من الواعظين وما يدل عليه خبر ضعيف مما لم يعلم حجيته ولا يعرف خلافه او كذبه وليس ذلك
تقليدا الا لمن ذكره كتقليد العامي المجتهد الميت فتقليد الحي بل هو من قبيل اعتماده على اذن الثقة
او على قبول خبر العدل في الطهارة والنجاسة ودخول الوقت ونحوها ثم المراد من التسامح الذي
يقلد فيه هو مجرد الاتيان بفعل ورد استحبابه او اعطاء الثواب عليه بمثل خبر غير معلوم الحجية
او بوجوده في كتاب فقيه عالم او سماع منه ونحوها ما لم يعلم خلافه واما جواز ترك الذي يعتبر ايضا من اجزاء
حقيقة المستحب فهو مما لا يتسامح فيه كما لا يجوز ان يأتي بغير ما ورد بمن لم يعلم حجيته لم لو احتمل عند العامي وجوب
امر وورد الثواب على فعله او استحبابه بدليل يتسامح فيه لم يجز له نفي الوجوب بذلك والدليل من جهة
استحباب الفعل وكذا لا يجوز له رفع حرمة المحتمل بالتسامح والدليل الذي يتسامح به وعلى هذا انكار اسم
من بيد العامي ان يتسامح فيه فان لم يكن عنده محتمل الوجوب او الحرمة ولم يحتمل سائغ فيه ولا امانه كان
بناء الغيري مجتهده على اجراء المقلد اصالة عدم الوجوب والحرمة بعد الفحص عن المظان التي يكون شأن
المقلد التفحص بها فيتبين منهما على الاصل لا انه يتسامح لا استحبابه ولا بعد الفحص فيه اولا عن قول او حجة شرعية
عما يحتمل من الوجوب او الحرمة ثم يعمل بالتسامح بعد انتفاء الوجوب والحرمة وان افتى باحدهما يبني لا مر
عمله بالتسامح لا يثبت الا اعطاء الثواب على الفعل وهو لا ينافي في العقاب على الترك اذا افتى مفتيه بالرجوع
بالوجوب لان التسامح انما يعمل به اذا لم يكن دليل على عدم جواز الفعل وقول مفتيه دليل لانه ثم لا اتباع
له على الحرمة اذا افتى بها واذا افتى بعض المجتهدين لا جماعة باحد الطرفين باطلاق الامرين دون البعض فله
الخيار في تقليد اي الفريقين شاء في حكم الوجوب او الحرمة او عدمه ثم بعد التقليد في نفي الوجوب او الحرمة

يعمل بالتسامح في حكم الحرمة او الكراهة لانه لو لم يقل مجتهده بالكراهة يعارض الدليل الذي يتسامح به والتسامح
فرع عدم المعارض المعتبر واما الاباحة يعني تساوي الطرفين فهي ايضا ما فيه للثواب عن الفعل فان كان
فتوى مجتهده عليها لدليل دال على التساوي فهو ايضا يعارض الدليل الذي يتسامح به ويتقدم عليه
وان كان للاصل فلا يعارضه وعلى هذا ينقل مجتهده وبيان ذلك ايضا اذا سئل عن امر يريد التسامح
فيه وهذا يبين حكم اجزاء فعل او كيفية يعني انه لو احتمل في جزء من اجزاء ما يريد ان يتسامح فيه او كيفية
خالفة فيه فيعمل بالتسامح وان احتمل بان يكون حرمة جزء او كيفية الكراهة او الاباحة فالحكم فيه كالحكم
في اصل ذلك الامر لا من فقد ظهر مما ذكر ان جواز تسامح المقلد في كل امر بالتقليد يتوقف على انتفاء احتمال
نفي استحبابه عنده من قول حجة وعلى احتمال الحرام او المساوي اما لعدم التفاته بذلك او لعلمه بعدم المخالفة
او ظنه بالفحص عنه واما مع احتمال الراجح او المساوي بالمخالفة فلا يتسامح الا بعد الفحص بالقدر
اللازم في اداء تكليفه وهو القدر المحصل للظن بعدم المخالفة [الخامس] هل الثابت من التسامح
هو مجرد اعطاء الثواب فقط او يترتب عليه ما يترتب على سائر المستحبات الثابتة استحبابه بالدليل المعتبر المعتبر
شرعا ظاهر عبارة الاجزاء الاول حيث قال ان هذا الاصل انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك انه يترتب
عليه الاحكام الوضعية المترتبة على المستحبات الواقعية انتهى فلو نذر فعل مستحب او وصى احد صرف مال في
مستحب لا يكفي ذلك فيه ان المستحب الواقعي اذ كان ما يترتب على نذر الثواب فيصدق على ذلك ايضا وان كان
هو ما يرجح فعله شرعا او طلب فعله من غير منع عن النقيض فذلك كذلك ايضا اذ وعده الثواب على الفعل
من الشارع ترجيح شرعي ويدل على الطلب التزاما فالمعقول هو الثاني [السادس] هل يجوز
التسامح مخصوص بالروايات الضعيفة او يلحق بها سائر الظنون ايضا كالاجماع المنقول والشهرة ونحوهما
الفقيه والظن الحاصل من التتبع ومن الحال التي يغلب ظاهر المقام الاول وظاهر بعضهم الثاني
والحق التفصيل بحيث يفرق عام الثواب كما للشارع الاول دون غيرها كما لا يخفى ويدل بوجوه
[عائدة] اذا اعتبر الشارع على اسم امر في تحقق حكم شرعي او وضعي وشرطه فيه وعلق الحكم عليه ثم حكم
بتحقق ذلك الحكم ايضا في بعض الحالات التي لم يعلم فيه تحقق المعلق عليه بل الاصل فيه كونه منتفيا الا انه
لا مر في غلبة الحكم يعني ان الحكم مترتب عليه ايضا كما يترتب على الامر الاول والقرينة الكاشفة الشرعية

عن الامر الاول وذلك كحلية الذبيحة فانها متعلقة مشروطة بالتذكية وثبتنا نعتبر تحقق الحلية اذا اخذ
الجلد من يد المسلم او سوق المسلمين فيحل الاخذ من المسلم حتم التذكية ولعينا التذكية شرطا على الاطلاق
او مرتبة شرعا لحصول التذكية كان الاستصحاب معرفا لتحقق المستصحب لان الوجود السابق يدل على الوجود
الحالي وكقبول الشهادة فانها مشروطة بعدالة الشاهد يكتفي عند جماعة بظاهر الاسلام فيحمل الاسلام
العدالة وليست العدالة شرطا على الاطلاق او معرفيته شرعيتها لها كاشفة عنها وبعد وكطهارة
الثوب المشترطة في الصلوة والنجاسة المانعة عنها فانه ثبت كفاية الطهارة المعلومة سابقا والنجاسة
كذلك وهي الطهارة والنجاسة سابقتين شيئان لهما حال الصلوة او معرفتان شرعيتان لهما في الحال وكالملكية
الملكية المعتبرة في جواز البيع والوقف والاجارة والاعارة وثبت كفاية اليد في جواز هذه الامور فيحمل
الاصل بعينه اليد عن الملكية او معرفيتها شرعا لها الى غير ذلك ولا شك ان الاصل هو التسمية ما لم يكن قرينة
على المعرفية او اللزوم الملازمة عقلية كانت او عادية او شرعية بين ذلك الامر والامر الاول فلو كان معرفا
لكان بحسب الشرع وللزوم عدم دليل على المعرفية بنتفي بالاصل وانه ثبت بالدليل الشرعي كفاية الامر
الثاني ايضا في ثبوت الحكم وكونه لا حاجة لكشفه عن الاول امر زائد يحتاج الحكم به الى الدليل الحاصل ان المعرفية
الواقعية منتفية والشرعية موقوفة على توقيف الشارع والاصل عدمه وعلى هذا فلا يحكم بالمعرفية الا بدليل
شرعي من نص كان يقول الماخوذ من يد المسلم مذكى او محكوم عليه بالتذكية او اجماع او قرينة ومن القرائن
المثبتة للمعرفية باشتراط علم العلم بانتفاء الامر الاول في ترتب الحكم على الامر الثاني فان المتفاهم عرفا
به حج كون الثاني معرفا شرعيا للاول وانه يتم به دلالة عن العلم بالامر الاول ولذا لم يقل احد بعدم
اشتراط التذكية ولا الطهارة السابقة ولا الملكية ولا العدالة وكفاية سوق المسلم والطهارة السابقة
واليد وظاهر الاسلام في الحلية والطهارة الحالية وجواز البيع وقبول الشهادة بل قالوا ان ما في
السوق مذكى شرعا والطاهر استصحابا ظاهر شرعا وما في يد فلان ملكه شرعا وظاهر الاسلام متضمن
العدالة ولذا لو علم احد ان بالكل محكم الاذكى شرعا عن غيره او ان يحيث عن غيره الذكي شرعا يلحق الكل بحكم
سوق المسلمين ولا يجب عليه الاجتناب عنه لم يحكم السوق وكذا سائر الامثلة ومن القرائن ان يضم الشارع
مع الحكم بكفاية الامر الثاني مجرد قوله احد الظاهر الحال فانه لو اراد ان ظاهر حال الامر الثاني يقتضي

تحقق

تحقق الامر الاول لم يكن لذلك القيد فائدة اصلا ثم انه يظهر الفائدة في تحقق الاثار المرتبة على الوصايا والنذور والاحكام
كلا الشرعية والوضعية المتعلقة على الامر الاول نحو من نذر ان ينفق على ما التمس ان مذكى شرعا او اوصى بماله دار ملكه اوقف
لكن يجمع في موضعه كانت في يده ويظهر الفائدة ايضا في الاجماع فان على المعرفية لا يكون القول بكفاية الامر الثاني
في تحقق الحكم منافيا للاجماع على اشتراط الاول مطلقا على التسمية المحضة يكون منافيا له وقد يقال عرض الادلة
فان على المعرفية لا تعارض ما دل على ترتب الحكم على الامر الثاني ما دل على ترتبه على الاول وعلى التسمية يحصل التعارض
فتامل جدا **فائدة** قالوا الاصل في الوجوب هو المعين والتخيير خلاف الاصل وقد يقال ان الاصل في الوجوب
المستفاد من الامر وغيره من الالفاظ التي يدل على طلب المعين واما فيما يثبت بالاجماع واختلف في كونه معينا
او تخييرا فنسبة الاصل اليهما على السواء وهذا الذي اخترته في كتاب مناهج الاحكام والدليل على اصالة التعيين
في الاول اصالة . التعيين وعدم براءة الذمة بالتعيين وعدم تعلق الوجوب بغيره وعدم ملاحظة الجمع في
ذلك واقول لا يخفى انه يمكن ان يقال ان فيما ثبت بالاجماع ايضا الاصل كونه معينا لان الاصل احتياج
الشغل اليقيني الى البراءة اليقينية لان القدر المسلم الشغل باحد الامرين دون واحد معين ولان الاصل
عدم تعلق الوجوب بالاخر لان الاصل عدم تعلق الوجوب التخييري بالمعين بل لان الاجماع هو الاتفاق الكاشف
عن قول الامام فينكشف بالاجماع انه قال بوجوب شيء وفهم منه قطعا حكمه بوجوب الواحد المجمع على وجوبه واما
بتلك في قوله بوجوب الاخر ايضا والاصل عدمه والحاصل انه انكشف بالاجماع قوله بالوجوب وتعلقه
بالواحد المجمع عليه وتشكيك انما هو في الزائد بل الحق في المقام ان يقال ان قولهم الاصل في الوجوب المعين
والتخيير ان اريد به ان الاصل في نفس الوجوب او فيما يدل على الوجوب من حيث انه يدل على الوجوب ما هو
فمرادهم ان الاصل فيه ونسبته الاصل الى المعين والتخيير سواء سواء كان ذلك باللفظ او الاجماع وان اريد ان
الاصل في وجوب شيء بما هو وجوبه معينا او يحتمل التخيير فالاصل فيه التعيين سواء كان ذلك باللفظ
او الاجماع والوجه ظاهر ثم ان هيهنا خلافا في امر اخر وهو انه بعد ثبوت ان الاصل في الوجوب المعين
فهل هو بالدلالة اللفظية بمعنى ان معناه الحقيقي ذلك وحقيقة الوجوب العيني او الدال على الوجوب
يدل عليه في الجملة من غير دلالة على خصوصية المعين او التخيير وانما يحكم بالمعين لنفي التخيير بالاصل كما عليم بعض

وجوب الاكرام من حيث زيد اذا قال اكرم زيدا الا اهله الا بالمفهوم حكي عن جماعة من المتاخرين الاول ويكون
الوجوب حقيقة في المعنى فيكون مجازا في الفرد وهو بعيد لا وجه والتبادر المعتبر فيه المنع والانتفاء الامر
لا يثبان ما المامور به فيه ان المامور به في المخير احد الامرين ويستحب الاتيان ايضا به والمنافاة فتركا
انه الحق بعض ضرب زيد وعمرو مع قوله الا اضرب زيدا وفيه ان ذلك مستفاد من وحدة المفرد والعدم
صحة سلب التعيين فيقال زيد عمرو في قوله اعط زيدا وفيه ما مر في سابقه ولانه لو كان للاعم لما جاز حمل المطلق
على المقيد بالعلم بالتخيير لان الاول خلاف الاصل ولا يكون الثاني على هذا كل منهما لا يجوز حمل المطلق على المقيد
ايضا على التحقيق وحكي عن جماعة منهم العلامة في المختلف والمحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في روض
الجنان الثاني لئلا يلزم استعمال اللفظ في ما سمعوا الا ذكر الله في الحقيقة والمجاز للعلية على الحاضرين والغائبين
وفيه ان خطاب المشافهة مخصوص بالحاضر ولانه لو كان للمعنى لدار الامر في اضرب زيدا او عمرا واي بين التخيير
والتخيير في لفظ او في معنى الجمعية ولانه صحيح معه انه ليس كذلك وفيه ان التخيير في الامر مرجح للتبادر مع القرينة
ولانه لو قال اضرب زيدا وعمرا ولا يصح اذ لا معنى ما اوجب شيئا وفيه انه لوجوب احد الامرين التخيير اذ لا معنى انه
ان كان الكلام في نفس لفظ الوجوب ونفس ما يدل عليه من غير ملاحظة الامور الخارجية فالحق هو الثاني
وان كان النزاع في مجموع الصيغة والمفردات فالحق هو الاول لان المعنى الافرادي كان مدلول الكلام مجاز
حقيقة نسبة الكلام الى فاعل ومفعول لا نسبة حقيقة الى المفعول **فائدة** كثيرا ما يذكر في كتب
ان فلانا مولى فلان او مولى على سبيل الاطلاق وهو يطلق باصطلاحهم على معان **الاول** المعتق بالكسر
فمن اعتق رجلا يقال مولاه ويقال للمعتق مولى **والثاني** المعتق بالفتح فاذا اعتق رجل عبده
هو مولاه ويقال للرجل من اسفل ويقال للعبد العتيق المولى من الرق **والثالث** الحليف ويقال للرجل
بالحلف بالكسر واصله المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والاتفاق ومنه الحديث حالف
رسول الله صلى الله عليه وآله بين المهاجرين والانصار بمعنى آخى بينهم فاذا حالفه احدهم
صار له مولى للاخر بالحلف **والرابع** اللازم للشخص فانه يقال له مولاه انه مولاه
بالملازمة كما يقال في مقسم مولى ابن عباس للزومه اياه **والخامس** غير العربي الخالص يقال فلان

مولى فلان

مولى فلان عربي صريح ولنا **والسادس** المولى بالاسلام فمن اسلم على يد آخر كان مولاه بمعنى ولاء الاسلام
ذكر هذه المعاني الثلاثة شيخنا الشهيد الثاني في شرح الدراية وقال وفيه والغالب هو المولى الثاني وقال ايضا انه
المولى بغير العربي الخالص ايضا ليس وذكر بعض مشايخنا والذي قد سره في تعليقه على منهج المقال انه قال لا يكون
في هذا الباب ارادة المعنى المحقق الذي غير العربي الخالص وهذا معنى شايع ايضا ذكره في تعليقه ايضا قد يراد
ومنه وهو النزيل فيقال مولى الفلان اي نزيلهم **فائدة** كثيرا ما يقولون ارباب الرجال في حق شخص
انه اسند عنه ويقولون ايضا لا باس به وفي معناهما حكاه الاول فقيل ان معناه انه سمع منه الحديث وقيل
وقيل المراد انه سمع منه على سبيل الاستناد والاعتماد والا فكثير ممن سمع منه الحديث ليس ممن اسند
عنه الا انهم لا يقولون ذلك في حقه وحكي عن الفاضل المولى محمد تقي المجلسي ان المراد انه روى عنه الشيوخ
واعتمدوا عليه وقال وهو كالتوثيق ايضا ويمكن ان يكون المراد انه روى عنه الحديث مستندا الى الغير واسنده
الحديث عنه بواسطة الى الغير فكانهم اعتمدوا على اسناده فاسندوا الى من اسند عنه ونسب الرواية
اليه واما الثاني فقيل معناه انه لا باس بمذهبه وقيل انه لا باس به واما بقيل الاول فالظاهر انه ذكره مطلقا
ولا يظهر منه انه لا باس به بوجه من الوجوه ولكن كان فيه شك في افادته المدح كما هو المشهور على
ما قيل ويظهر من العلامة انه يفيد المدح معتدا به وقيل بافادته التوثيق واستقربه صاحب منهج المقال
في رجال الوسيط على ما حكي عنه وربما قيل بعدم افادته المدح ايضا وهو ليس بجيد **فائدة** هل الاصل
في شهادة العدلين وجوب القبول والعمل بمقتضاها الا ما اخرجه الدليل او عدمه ظاهر اكثر اصحابنا
بل صريح بعض المتاخرين منهم الاول بل ربما يظهر من بعضهم الاجماع عليه ويكون اعتبار قولهما ثابتا
من شريعتنا والمحكي عن القاضي عبد العزيز بن البراج الثاني واختاره بعض المتاخرين وهو الظاهر من
غير واحد من مشايخنا المعاصرين حيث قالوا بعدم ثبوت النجاسة بقول العدلين لعدم دليل على اعتبار
عموما بل هو ظاهر في الذريعة والمحقق الاول في المعارج والثاني في الجعفرية وصاحب الوافية حيث
حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد بشهادتهما لعدم دليل على اعتبارها وحيث وكنت منفسا عدم
كثرة وعليه يثبت عدم قبول شهادتهما على تنجيس الطاهر وتطهير النجس في كتاب مستند الشيعة
وذكر عدم قبولها على ثبوت اجتهاد المجتهد في مناهج الاحكام والحق هو الاول لما ذكروه من ظاهر

الاجماع او لحمل اقوال المسلمين على الصدق او للبينة في ذلك مورد مع تعلق النزاع والخاصمة فيه
كما اذا تنوزع في نجاسة الماء المبيع او طهارته او في ثبوت حكم حسبه على شخص بعد حكم حاكم عليه وغير
ذلك والتعدي الى سائر الموارد بعدم الفصل المنع لاجماع بعدم ثبوت قاعدة الحمل كما ذكرنا في ذلك
الكتاب ومنع ثبوت الاجماع المركب بل الحال من منع اعتبار شهادة العدلين في مورد بقبلها عند التشاجر
والرافع فيه بل لحسنة ابراهيم بن هاشم التي هي صحيحة على الاقوى المذكورة في الكافي ونقلها في الوافي
في باب من ادان ماله بغير بينة عن كتاب المعايش والمكاسب ومنها بعد ما غاب ابو عبد الله
عليه السلام اسماعيل ابنه وما بين لم دفعها الى رجل بلغه انه شارب الخمر والمفقه انه لم فعلت ذلك
ولا اجر لك فقال اسماعيل يا ابه اني لم اره انه يشرب الخمر انما سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل
يقول في كتابه يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله عز وجل ويصدق المؤمنين فاذا
شهد عندك المؤمنون فصدقهم الحديث دل على انه يصدق المؤمنين اذا شهدوا عنده والمؤمنون
وان كان جمعا معرفا ولكن عموم الجمع المعرف واستغراقه افرادي لا جمعي كما ثبت في محله فالمعنى
كل مؤمن شهد عندك فصدقه ثم خرج المؤمن الواحد بالدليل كما ياتي فيبقى الباقي مع ان ارادة الجمع هنا
منفية قطعا لعدم امكان شهادة جميع المؤمنين عنده حين يلد ولا ممن كان الى يوم القيامة بل ولا جميع مؤمني
عصر بل ولا نصفهم ولا ثلثهم بل ولا عشرهم ولا واحد من الف منهم فالمراد اما الاستغراق الافرادي بالمعنى الذي
ذكرناه او مطلق المعنى الجمعي الشامل للثلثة فما فوقها او جميع افراد المجموع الشامل للثلثة المنفي حكم
الى الاثنين ايضا بالاجماع المركب القطعي وايضا الحكم منتزع مما ذكر استشهاده بقوله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وتصديق
النبي لله عز وجل وللمؤمنين وهو وارد في تصديق النبي لعبد الله بن نفيل بعد ما كان واحدا وايضا ظاهر من
اخبار اسماعيل بشرب الخمر ليس الا اثنين او ثلثة ويدل على المطلوب ايضا الاخبار الكثيرة المصرحة بجواز
شهادة المملوك ونفوذه قبل العتق وبعده والمكاتب والصبي بعد الكبر واليهودي والنصراني بعد
الاسلام والاجير والضيف والمحدود اذا تاب والدلالة الواردة على القطع وغير ذلك مما
لا يحصى كثرة بل ورد في ابواب متكثرة وجه الدلالة اطلاقها بل عمومها لمكان المفرد المضاف والمعرف
بقبول الشهادة كل من هؤلاء المذكورين سواء كانت في مقام التشاجر والتنازع ام لا وسواء كان كل

منهم منفر

منهم منفردا او متعددا اثنين او اكثر خرج المنفرد بما ياتي فيبقى الاثنان فما زاد ثم قبول شهادة شخص
ونفوذها فيما اذا كان اعم من ان يحصل علة تامة للحكم بمقتضاه او علة ناقصة بضم غيره الا انه ليس المراد
كونها جزء مما لا يفيد العلم قطعا او لا فرق في جزء ما لا يفيد العلم بين هؤلاء المذكورين وغيرهم فلا معنى للتقييد
بما قيد به اكثر هذه الموارد من معرفة الصلاح او الحرمة او العدالة او العتق او الاسلام او البلوغ او
انقضاء العين او كونه مرضيا او تائبا او نحو ذلك فيكون المراد اما قبوله من حيث التمامية والجزئية لغير
العلم وكل من يقول بصلاحية الجزئية لغير العلم العلمية لا يقول باشتراط الازيد من الاثنين في غير الزنا فيحصل
المطلوب بالاجماع المركب القطعي فان قيل السائل والمسؤول عنه في جميع تلك الاخبار انما هو في مقام
بيان حكم اخر دون اطلاق الحكم او عمومه فلا يفيد قبول شهادة هؤلاء في المحل الكلام فيه قلنا نعم
في بعض الموارد المتقدمة فيمكن منع بيان ذلك لا يضر في اطلاق اللفظ المطلق او العام على سبيل الاطلاق
وانما هو في بعض الموارد الذي هنا ما يؤيد المطلوب ايضا الاخبار المتكثرة الواردة في جلائل موارد مختلفة هو
بقا الايمان ريح فيه او مطلقه بالنسبة اليه او للخبر كموثقة مسعدة كل شيء هو لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدعه
من قبل نفسك وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع
نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك
غير ذلك او تقوم به البينة والبينة وان كانت حقيقة فيما يظهر ويعلم من الشيء الا ان المستعمل في الاخبار
انما هو في الشاهد والمروي في ذريب عن الصادق كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان
عندك ان فيه ميتة وصحيحة الحلبي وفيها الجبن فحدثنا فيها فاتي بخ الطلوة فيها فامر بها حتى
بين لك انها ميتة بشهادة رجلين يونس عن رجاله قال استخراج الحقوق باربعة وجوه شهادة رجلين
عدلين الحديث في المروي في كتاب عرض المجالس للصدوق عن الصادق وفيه لمن لم تره بعينك
ويكتب واما ان لم تشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة الحديث ومرسلة يونس قال
الفقيه اذا شهد رجل على شهادة رجل فان شهادته تقبل وهي نصف شهادة وان شهد رجلان
عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد والاخبار الواردة في الوصية والنكاح والطلاق

والحدود والهلال وغيرها والشاهد وهذه الاخبار تارة يجلو واحد منها منفردا ويحصل قويا حينئذ با عنا
احتمال اختصاص ها عوارض ها واخرى باجتماعها الموجب لاستقرار الظن الا انه مع انه يجب من هذه
الاخبار حجيتها في معظم الموارد كبواعث الحرمة وحلها كما في الموثقة والحقوق كما في المرسلة والاذن با جمعها
كما في رواية المجالس وغير ذلك فوائد خمس الاولى الشهادة ماخوذة من شهد وهي تارة بمعنى حضر
كما صرح به في المحيط والنهاية الاثيرية والصحاح والقاموس ومجمع البحرين ومنه الشاهد بمعنى ما لا يراه
الغائب وقوله سبحانه وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وعلم
ذكره في القاموس ايضا في تفسير اشهد ان لا اله الا الله وفي تفسير شهد الله ومنه قوله سبحانه نشهد انك
لرسول الله صلى الله ومعاين ذكره ايضا في القاموس والمجمع وقالوا المشاهد المعاينة واخرى بمعنى اخبر ذكره
في المجمع ومنه قوله تعالى وما شهدنا الا بما علمنا او بعلم جزمي حسي وعلم نقله في المسالك او بمعنى اخبر عن
تبين حاصل بالمشاهدة والمعاينة قال في النهاية الاثيرية نقلا الشهادة في الاصل الاخبار عن شاهد
ولا بينة انتهى ولا يخفى انه ليس المراد هنا في هذه الاخبار الثلاثة الاول وهو ظاهر ونحوها ما يكون بمعنى اخبر
او اخبر عن علم او اخبر عن مشاهدة وحضور ولا اخبر قطعي لدخوله في الاول ولبيان انه يدل على بطلان الاخبار
على حجية ما اخبره العدلان عن مشاهدة لا عيان او تخصيصه بالاخبار الجازم عن الحق اللازم للغير
كما صرح به في المسالك شرعا فلا دليل عليه اصلا ولا يوافقه كثير من موارد ولا يستقيم لذلك كلمات الفقهاء واخبار
المال كما في الشهادة على الحرمة والملكية والهلال والاذن ولعل نظره في ملاحظة الشهادة في مقام التنازع و
التشاجر ولكن لا اشتراط في صدق الشهادة على الخبر المذكور مقارنة للتشاجر والتنازع وما من عدم دليل
عليه وعدم مساعدته بل كثير من موارد ولا يستقيم الثابتة في الاخبار حجية اخبار العدلين عن مشاهدة
وعيان اي الشهادة المستندة الى احد الحواس الظاهرة المعبر عنها بالشهادة الحسية واما مطلق اخبارهما
فلم يعلم انه دليل على حجيته ووجوب قبوله **الثانية** قد ظهر مما ذكر في الفائدة الاولى في معنى الشهادة
ان الشهادة العدلين الثابتة اصالة اعتبارها وحجيتها غير مخصوصة بما كان اخبارا عن حق اللازم
للغير بل اعم ما كان عند الحاكم في محل التنازع والتشاجر او لا اثباتا او نفيا مطابقة او التزاما بل يعم كل

خبر مستند

٥
كل خبر مستند الى الحس والعيان من الروايات والاخبار عن الوقائع والقصص والعرف والاحوال والطهارات والنجاسات
والمعاملات والشهادات في استخراج الحقوق ودعوى الدعاوي وغيرها فيكون الحاصل الا ما اخرجه الدليل
ثم المراد بالاستناد الى الحس والاخبار عن الحس الا ما كان عن ناس سواء كان المخبر نفس المخبر عنه محسوسا كقوله رايت
انه وضع النار على يد فلان فاحرقه او وضع السكين على حلقه فقطعه الا انه مما محسوس بحيث يدل على المحسوس
بدلالة لا تنفك كقوله رايته انه احرق يده بالنار او رايت انه قتله فان الاحراق والقتل وان لم يكونا محسوسين لكنهما
يدلان التزاما على احساس اسبابهما الموجبة لهما واحتمال الاشتباه في النسبة لعلها احالة الشاهد غير مضر كما
لا يضر احتمال الاشتباه في الوضع على الحلق الا اذا كان المخبر من يحتمل في حقه الاشتباه في الاسباب فينتفي الدلالة
الالتزامية فيعتبر حينئذ من سبب القتل والاحلال المعتبر اما الاخبار عن المحسوس او عما يدل عليه دلالة التزامية
ولا يلزم في صدق الاخبار عن الحس كون المخبر عنه بتمام اجزائه محسوسا بل هو غير ممكن غالبا او دائما فان
الاخبار عن زوجية زيد لا يخرج عن كونه حسيا ايضا ان زيدا بل الالتزام كونه محسوسا منها ان امكن او تنقيحا
لما يترتب وجدانه على المحسوس من غير احتمال الاشتباه وخطائه عادة اما مطلقا او في حق ذلك المخبر بخصوصه فان
الخبر حينئذ مستند الى الحس عرفا ويقال انه اخبار عن مشاهدة وحس كقولنا الشاعر الماهر رايت شخص يزيد مرتهنا
بين ان اخباره عن المحسوس وان لم يكن المرئي محسوسا حقيقة بل امر وجداني ومثله ما اذا قال العرفي العالم بكلام
بالفارسي قرأ زيد العجمي باشتغال ذمته لعمرو وقبل منه مع ان المخبر عنه عربي والمسموع فارسي وفهم المطابقة وجداني
ومن هذا القبيل اخبار اهل الخبرة عن قيمة الاجناس اذا احد بالمحسوس كقول سمعت الناس او رايتهم يشترون
هذا الجنس بهذه القيمة او يبيعون في شرائهم فان المحسوس الا ما سمعه من الناس او راى من اشتراء بعض ذلك الجنس
بخصوصه فيه بالمناسبة التي تتشابه بالمحسوس ومنه ايضا اخبار ارباب الصنايع عن الملكات يخبرون عن كون
زيد خياطا او خطاطا او نقاشا بعد رؤيتهم افعاله مكررة واخبار المجتهد عن اجتهاد مجتهد اخر بمشاهدة ترجيحاته
الكثيرة الموافقة للتراجيح ولكونه في العرف والعادة اخبارا عن المحسوس بعد انضمامه بالخبر عن مشاهدة الاثار
ومنه اخبار الطبيب عن حذاقته وغيره ولا يقبل شيء من امثال ذلك عن اهل الحدس لا مكان الخطأ بما ينتقل
بالوجدان ومنه ايضا شهادة الشاهد بان الفلان الفلاني فقيه بعد كان مستغرقه التفرقات الملكية امر غير حسي

ولكن لعدد ذلك واشتماله اخبار عن الحس عرفنا **الثالث** مقتضى عموم حسنة حريز والاطلاق اكثر الاخبار المنحصرة
المشار اليها اصله وعن ذلك شمول الحكم المذكور الى ما لم يرد من باب الغير لدليل حجية شهادة الرجل الواحد فيه الا ان الظا
هر انه لا يقبل بها احد ان جعلنا الشهادة مغايرة للخبر اما لتخصيص متعلقها بالدين او لتخصيصها باستخراج المتوقف مطلقا
في مقام التنازع والترافع فرعا لانه باصالة حجية اخبار الرجل الواحد العدل في غير اخبار الاحكام وان جعلت
هي ايضا من الاخبار ودخل تحت بعضها الشهادة مطلقا او باحد المعاني المذكورة اما لاجل العموم والاطلاق المذكورين
بناء على كون الشهادة مطلق الاخبار او الاخبار الجازم او الاخبار عن الحس ويخرج عنها ما خرج بالدليل او لاجل
الاطلاق بحجية الحجة المتقدمة اولا على ان البناء او ان بعض الاخبار كقولهم الرجل وحده حجة وكصحيحة هشام وفيها
والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه او يشافه العزل عن الوكالة ومرسلة سماعة قال سألته عن رجل
تزوج امرأة او تمتع بها فحدثه ثقة او غير ثقة فقال ان هذه امرأتي وليست لي بينة قال ان كان ثقة فلا يقربها
وان كان غير ثقة فلا يقبل منه وغيرذلك اولى ان اما عموم حسنة حريز فلا شك انه مخصوص بغير ما اخرجه
الدليل مثل الشهادة في مقام التنازع والترافع المشترط فيها التعدد بالاجماع والنصوص ومثل الشهادة
على الذنوب الخرجة برواية عمرو في المجالس المتقدمة والشهادة المثبتة للزجر بالمروي في تهذيب المتقدم ومثل
الشهادة على مطلق اسباب التحريم الخارجية بموثقة مسعدة السابقة حيث ان البينة اما معناها اللغوي وهو
ما ينكشف به الشيء ويتبين ولا شك انه لا يحصل بالشاهد الواحد او معناها المصطلح في الاخبار وهو الشاهد
كما يدل عليه وصفها في رواية منصور عن الامام بالجمع حيث قال واقام البينة العدول ومثل جميع الحقوق
الخارجية بمرسلة يونس المذكورة ومثل رؤية الهلال الخارجة بالاجماع والاخبار ومثل الشهادة على
الشهادة الخارجة بمرسلة الفقيه المتقدمة وبروايتي غياث بن ابراهيم وطلحة بن زيد ان عليا كان لا يجيز
شهادة رجل على رجل الا شهادة رجلين على رجل ومثل الطلاق المشترط فيه العدلان بالاجماع والكتاب
والسنة ومثل الوصية التي هي كذلك وعلى هذا فلا بد من تخصيص عموم الحسنة وهو يحتمل ان يكون بطريق التخصيص
في اطلاق الشهادة وتخصيصها بغير ما ذكر مما لم يذكر من المستثنيات وابقاء المؤمنين على العموم او يكون
بطريق التخصيص في المؤمنين باخراج المؤمن الواحد منهم ولا يخفى النظر عنه اولوية الثاني بل تعينه باعتبا

ثم لم يرد

باعتبار ان دعوى الاول اخراج اكثر الافراد قطعا اذ لا يبقى بعد اخراج المخرجات المذكورة ما يجب فيه تصديق الشاهد الا
اقل قليل فيكون كالاول مساويا له ولا يكون لاحدهما ترجيح فلا يعلم شمول العموم الشاهد الواحد ولا يلزم مثل ذلك في الثاني
اذ لو قلنا بالتخصيص لا يخرج شيء الا الباقي الشاهدين اثنين ويثبت الحكم في مواضع التخصيص بثبوت الحكم فيها الثاني
بالاجماع والاخبار المتقدمة وما ذكرنا يظهر ما في اطلاق الاخبار المشار اليها بعد الحسنة مضافا الى انها لا تدل
الا على كون شهادة الواحد جائزة او مقبولة وهو اعم من كونها جزء سبب الحكم او تمامه ولذا قال في مرسلة
الفقيه المتقدمة ان شهادة رجل على شهادة رجل مقبولة وهي نصف شهادة والمرسلة ظهرها باخبار اخر الدالة
المتأخرة عن حمزة عن ابيه ان شهادة الاخ لاخيه تجوز اذا كان مرضيا ومعه شاهد اخر وغيرها واما اطلاق
حجية الحلبي فهو مقيد بالمروي في تهذيب السابق عليها قطعا مع انها مخصوصة بالمبينة فلا يثبت بها الاصل واما ان
البناء فضعيف ولا انها على حجية الخبر الواحد في مواضع واما المؤمن وحده حجة فالمراد غير معلوم لا احتمال
ان المعنى المؤمن وحده اي الغير المنضم مع غير المؤمن لا المؤمن الواحد فلو ثبت لكانت بالاطلاق او العموم المعلوم
حالهما مما ذكرنا مع ان المراد من الحجة غير معلوم وارادة حجية قوله او خبره ممنوعة واما صحيحة هشام الواردة في عزل
الوكيل فهي مخصوصة لو ورد خاص ان عملنا بها يكون مخصوصة بها فلا يفيد الاصل اصلا واما مرسلة سماعة ففيه من حجية
في النهي عن تزويجها لامكان الحملة الجزئية فيكون للكراهة احتياطا في امر الفروج مع انها معارضة لموثقة مسعدة الصريحة
في انه لا يقبل بدون البينة وبالجملة لم اعثر على دليل تام على حجية اخبار العادل الواحد على سبيل الاطلاق فيكون
اصلا مرجعا في الموارد الجزئية **الرابعة** ما ذكر كان فيه الرجل واما المرأة فالاصل في الاربع منهن الحجية
الا ما اخرجه الدليل واما ما دون الاربع فالاصل عدم الحجية الا في مواضع خاصة اما الثاني فلان الاصل عدم
واما الاول فلرواية عبد الكريم بن ابي يعفور عن ابي جعفر قال تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات
من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال
في انديتهم ولا يستدل بانها تدل على قبول مطلق شهادة المرأة ولكن التقرير على ما عرفت اعم من جعلها
تمام السبب او جزءه فلذا تكون البينة في الجملة معلومة بوارد النص منها الاجماع والكتب فتبقى الدلالة كالاولى تقول
بحجية خبر المرأة في موضع لا تقول باشتراط الزيادة عن الاربع **الخامسة** اذا قد ثبت اعتبار وجوب قبول

الشهادة المذكورة فاعلم ان ذلك انما يكون فيما يترتب عليها اثر وبينها حكم لمن يشهد ان عنده او بغيره
واما ما ليس كذلك فلا معنى لقبوله وحجيته فلو شهد عدلان بان الكلمة الباردة حرام او ربا او ذنبا او كان الهواء
في الليلة الفلانية باردة او هبت ولم يتبين منه شيء يترتب على هذه الاخبار اثر لم يكن واجب القبول ولا
حجة ولا معنى اذ ليست تلك الاخبار موارد لهذه الاوصاف وانما هي عارضة لما يترتب عليه اثر ثم
ذلك الاثر المترتب على شهادتهما اما اثر مخصوص بمن شهد عنده والشرف في حقه خاصة او مخصوص بغيره
والشرف في حق الغير كذلك او اثر يعم الغير والمشهود عنده فالاول كان يشهد عدلان عند احد انه نذر في الماضي
الماضي ان يصوم شهرا مثلا او لم يكن المشهود عنده نذر او يشهد طبيبان عدلان عنده ان علاجه
منحصر في الخمر مثلا او ان الصوم يضرك والثاني كان يشهد عنده بان زيدا اعترف باشتغال ذمته لعمرو
بالمبلغ الفلاني او مات مورث فلان او علاج فلان منحصر في الخمر او يضره الصوم او ان يعطي دينارا لزيد
والثالث كان يشهدا عنده برؤية الهلال او بموت زوج المرأة الفلانية فان اثره في حق المشهود لم جواز
تزويجه المرأة وفي حق المرأة كونها مختارة لنفسها وفي حق سائر الرجال جواز تزويجهم اياها او ان ما في
يد زيد مال عمرو واثره في حق زيد وعمرو ظاهر وفي حق من عداهما حرمة الشراء من زيد الى غير ذلك فما كان من
الاول يترتب عليه تمام اثره ويجب على المشهود له العمل بما شهدا عنده ان كان مقتضاها واجبا ويستحب
ان كان مستحبا وهكذا وما كان من الثاني لا يترتب عليه الا ثبوت المشهود به عند المشهود عنده وصيرورته
كمعلومه واما اثره المترتب عليه في حق الغير فلا يترتب عليه اصلا الا اذا كان المشهود عنده ممن عنده يكون
الثبوت عنده وعلمه حجة على الغير ويلزم على الغير اتباعه وصيرورته معلومه اما مطلقا او في مورد
خاص او حالة مخصوصة فيترتب عليه حينئذ الاثر في حق الغير ايضا لان الاصل عدم حجية علم احد على
غيره وتكليف الثابت عنده على الغير الا بدليل غالبا وما كان من الثالث يترتب عليه اثره في حق المشهود
عنده مطلقا دون اثره المترتب عليه في حق الغير لا بمعنى ما ذكر من كون المشهود عنده واجب الاتباع للغير
وكان حكمه نافذا عليه مثل ما لم للاصل المذكور فانه قيل اذا كان الاثر المترتب في حق الغير معروفا او منكرا
فيجب على المشهود عنده حمل الغير على ذلك والزامه عليه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا دليلهما

قلنا بمجرد

قلنا بمجرد علم احد بشيء او ثبوته عنده لا يصير ذلك الشيء معروفا او منكرا على الغير الذي لم يثبت ذلك عنده فلا
وجوب على العالم الا على الغير شيء من ذلك الباب فلو رأى احد هلال شهر رمضان يجب عليه الصوم ولا
يجب على من يره حتى يأمره الرائي بالصيام من باب الامر بالمعروف ولو كان الرائي مجتهدا الا اذا ثبت وجوب قبول
حكم المجتهد في الرؤية ايضا ثم انه يجمع خرج من تحت الاصل المذكور الثبوت عند المجتهد في الحقوق المتعلقة بالغير
ضررا او نفعا في الدعاوي والخصومات والمنازعات عند ترافعهما اليه بالاجماع والكتاب والسنة وكذا في
الحدود والعقوبات فيجب اتباع حكمه فيها على كل احد بتنفيذه او عليه وكذا في احكام الله سبحانه المستخرجة من ادلتها
الشرعية بالاجماع والنص فانه يجب اتباع فتواه على من قلده ويجب على المجتهد الفتوى لا من باب الارشاد
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك في الخلافيات او الوفاقيات النظرية واما الاجماعيات القطعية
فلا يختص وجوب ارشاده وامره ونهيه بمقلديه بل يجب عليه بالنسبة الى كل مكلف مكلف بها واما غير هذه
الامور فلم يدل دليل على وجوب اتباع المجتهد وثبوت ما ثبت عنده على الغير ايضا فلا يترتب اثر الامر
الثابت عنده في حق الغير سواء كان مخصوصا بذلك الغير او شاملا له ولمن ثبت عنده وعلى هذا فلو شهد
عدلان عند مجتهد بان زيدا نذر صوم الغد وهو ناس له لا يجب على زيد صومه ما لم يشهد عنده ولا على
المجتهد الزامه بالصوم بل لا يجوز له الالزام ولو شهدا بان نذر ان يعطي مائة دينار للفقراء او لزيد او اقر
باشتغال الذمة لهم او له بذلك او شهدا عنده بانحصار علاج الفلاني في شرب الخمر لا يجوز له امره
ولا تجويزه له شربه بل يتوقف على شهادتهما عند المريض ولو شهدا عنده برؤية الهلال يجب على نفسه الصيام
او الافطار به ولا يجب على غيره ممن لم يسمع شهادتهما او لم يثبت شهادتهما عنده باستفاضة او شهادة
عدلين او خبر محفوف بالقرائن بل لا يجوز له الافطار او الصيام ولا يجب الزام المجتهد غيره على
احدهما بل لا يجوز تجويز احدهما ولو شهدا عنده بموت زيد لم يجز له الحكم بجواز تزويج زوجته او تقسيم
امواله ما لم يشهدا عند الزوجة او الوارث وهل يكون يجوز له تزويج زوجته لنفسه او اشتراء شيء
من ماله من دون الحاكم الظاهر لا لكونه اعانة على الاثم حيث ان فعلهما ثابت جائز للزوجة والوارث وكذا
لو شهدا عنده ببلوغ الغائب المفقود خبره عمره الطبيعي ثم لو شهدا عنده بشيء مما ذكر في مقام التنازع

والنزاع اليه فاذا كانت الدعوى مسموعة يجب اتباعه في هذه الواقعة بخصوصها ويلزم حكمه على المتنازعين
فلو طلب احد خصماء مؤجلا باول رمضان وادعى المطالب بحلوله علما او ظنا او احتمالا بناء على سماع الاخر
الظنية او الاحتمالية كما هو الاظهر عند من شهد عدلان بالرؤية يحكم على المديون باداء المال ويجب عليه اتباعه
ولكن لا يجب عليه صيام ذلك اليوم ولا على غير ذلك المتخاصم من المديونين المؤجلين لهذا الاجل اداء ديونهم ولو
اراد الوارث اخذ مال مورثه الذي عند غيره وادعى علما او ظنا او احتمالا ثبوت موت مورثه واثبته عند المجتهد
بشاهدين يجب على الغير اداء المال اليه لحكمه ولكن لا يجوز لزوجة المتوفى التزويج ما لم يثبت عنده الموت وهكذا في جميع
الموارد ومن لا يسمع الدعوى الظنية او الاحتمالية لا يجوز له الحكم ما لم يدع الزوجة او الوارث علما وعلى ما ذكر
فلو جاءت امرأة عند مجتهد وقالت اريد اثبات موت زوجي بشهادة عدلين عندك لتحكم بانه يجوز التزويج
لم يجز له الحكم بشهادتهما بل الوظيفة حينئذ الايماء للشاهدين بشهادتهما عند الزوجة او يرشد الزوجة باسماع
شهادتهما لتحل لها التزويج ويأمرهما بالشهادة عند من يريد تزويجها او عند عدلين آخرين لتستلزما
شهادتهما لحل احل او اراد او يرشد لتحصيل شهادتهما شائعة او محفوفة بالقرائن ليحصل بها العلم من يريد
هذا الاخير من الاشياء ولو كانت الزوجة مدعية للعلم واراد الغير ذلك انه ادعى ادعائها من رفع نزاع
ومنازع لا يوجب نفوذ حكمه وجوب اتباعه فان قلت على اسباب وجوب متابعة المجتهد وقبول قوله
في امثال ذلك عادة لكان وجوب تقليده قلنا العمدة في وجوب تقليده الاجماع والضرورة والخلاف
في امثال ذلك بين العلماء معروف ثم النصوص كمقبولة ابن حنظلة والتوقيع الرفيع ورواية مصباح الشريعة
وامثالها والاول مشعرة لوجوب متابعتهم في احكام المعصومين ولكن جار في يد مات او العلاقة
الظاهرية موجودة من احكامهم والثانية امرة بالرجوع الى رواة الاحاديث اي من حيث روايتهم و
واشفاء الحجية فيها فني ظاهرة وامثالها ما دلت بان العوام ان تقلدوه ولم يبين فيها ان لهم تقليد
في اي شيء فيه ولا عموم فيه ولا اطلاق فان قيل يثبت جواز حكم المجتهد في امثال ذلك بمثل قولهم ع
في الاحاديث المستفيضة المذكورة في باب القضاء والمتضمنة لقولهم ع اقضي بينهم بالبينات وقولهم
استخراج الحقوق باربعة وعدّ منها شهادة العدلين ولا شك ان جواز تزويج المرأة مثلا حق لها

قلنا الاول

قلنا الاول منتف لقولهم ع وتضمنهم الى الواسم يحلفون به تخصيصها بالمنازعات اذ هي التي فيها الحلف والثاني
لا يدل الا على انه يستخرج الحق بالعدلين وهو مسلم فان الزوجة يستخرج حقها بشهادة العدلين ولم يدل على
عموم المستخرج فانه يثبت بسيرة الناس جارية على قبول حكم المجتهدين في امثال هذه الامور منا ترى العوام
والنسوان في بيوتهم يعتمدون ويتعاودون بمجرد حكم المجتهدين بالرؤية مثلا قلنا ذلك لو تم فاسد جدا فان
السيرة اي حجة فيها ما لم يكشف عن قول المعصوم وكيف يكشف السيرة مع علم العدم بحال اهل العصر
الاول في ذلك وما نراه من اهل الاعصار السالفة فلعلها بناء اهل عصر على فتوى مجتهدهم بذلك
وجريان طريقة العوام على تقليدهم مع ان اريد سيرة الناس فتخص جميعا من العوام والخواص فمرتفعة
وان اريد سيرة العوام فنقول على عدم العلم بحال الخواص او العلم بخلافهم فاي حجة فيها خصوصا الان السيرة
المدعاة هنا لا تختص بقبول قول المجتهد بل يتقلدون العوام الى جهة لا اجتهاد بل يعتبرونه وينظرون
بحكم ائمة الجماعات بل المتقدسين تقليلا لمنصب الرافعات ونظائره معلوم قطعا فان قيل كيف يجب على العابد
الشاك بين الثلث والاربع لها في الركعات فيها قول المجتهد ابن على الاربع ولا يجب صوم اليوم او
الشهر او ثلاثين مات واي فرق بينهما قلنا الفرق ظاهر فان المجتهد اذا ارى قول الامام من شك بين
الثلث والاربع فليبن على الاكثر فيعلم انه حكم الامام فيحكم به في جزئيات بعضها هذا السائل الشاك لانه
فرد من افراد من شك وهكذا لم يدل الامام ان كل من شهد العدلان في الرؤية فهو اول الشهر او العيد العدم
او انفطر لكل احد ولا تحت شهد البينة فهو ميت حتى يجري المجتهد الحكم في جزئياته بل انا من شهد عنده
العدلان فليفطر او فليصم فهو من جزئيات المشهود عنده لا غيره وليس من يد مات او العلاقة في هذه
الليلة مرئية من جزئيات حكم الامام ولم يحكم بها بان يكون ذلك من افراده فيتعلق عليه فيحفظها شيء ينبغي
البينة عليه وهو انه قد يترتب اثر شهادة العدلين المتعلق بحق الغير في المنازعات والدعاوى
اذا كان المشهود عنده مجتهد انما ذلك بخصوص صورة وقوع النزاع والتخاصم والدعوى
من المدعي والجحود من المدعى عليه ولا يجوز له الحكم بالبينة بمجرد ادعاء المدعي واقامة البينة
ولو لم يكن نزاع فرض فلو باع زيد داره لعمرو واقر به عند جمع ولم يكن منكرا فاقام المشتري البينة

عند الحاكم ليثبت ذلك عنده ولو اراد ان يحكم به احتياطا لو توجه النزاع او تسجيل المطلوب ولو كان لزيد دين على
عمرو وهو في بلد اخر فاراد زيد اقامة البينة لذلك ويثبته عند الحاكم ليحضر منه حتى يحكم به على عمرو لو حضر
مجحوده بل انكاره في جواز اقامة البينة قبل التنازع قال العلامة في القواعد في البحث الرابع من الفصل الثاني
من المقصد السابع في متعلق الدعاوى ولو اراد اقامة البينة قبل ادعاء من ينازعه ليسجل فالاقرب الجواز
وقال ولده فخر المحققين وجه القرب انه غرض مقصود لانه حافظ للحق على تقدير موت الشهود وهذا التقدير
ممكن في كل وقت فاقتضت الحكمة الالهية جعل طريق الاثبات الحق ويحتمل العدم لانه ليس فيه تغرير حقيقة ولا
نزاع معقول بينهما وقال في الدروس لا تسمع بينة الداخل للسجل وان لم يكن خصم وقال في البحث برهان
قلنا تقدم بينة ذي اليد يتجه في صورة التعارض فهل تسمع دعواه وبينته للسجل فالاقرب الجواز والدور
ولده فخر المحققين ووجه القرب انه غرض مقصود لانه حافظ بتزاد ادعاء الخصم لا اعرف لا محالة انها في ذلك وقد
منع اكثر الجمهور منه بينة الا على الخصم فطريقه ان ينصب نفسه خصما ولا يرتب عليه سماع بينة لغائبة السجل
وقال في بحث القضاء على الغائب ولا بد ان يكون معه اي مع المدعي على الغائب بينة ويدعي جحود الغائب فلو اقر
انه معترف لم تسمع بينته الا اذا قال لا يعلم انه يعترف او يجحده احتمل السماع وعدمه ولو اشترى شيئا فخرج
مستحقا والبائع غايب سمعت بينته وان لم يدع الجحود انتهى اقول مرادهم من السماع الذي اختلفوا فيه ليس
مجرد الاصغاء الى اخبار البينة لانه جائز البتة في كل حال لا الاصل بل المراد واما الحكم به اصالة ان منها
ترتيب الاثر او اصل ترتيب الاثر اي ثبوت المشهود به او تعلق الاثر بالمشهود عليه اي جواز الحكم بمقتضى شهادتهم
عليه وتنفيذ الحكم عليه فان كان مرادهم ترتيب الاثر وثبوت المشهود به فيمكن ان يكون الاختلاف في السماع
وعدمه باعتبار الاختلاف في اصالة اعتبار شهادة العدلين وعدمها فمن يقول بالسماع يبني على اصالة
ثبوت المشهود به وان توقف الحكم بمقتضاها وتنفيذه على التنازع ومن يقول بعدمه يبني على اصالة عدم
الاعتبار فلا يسمع الا فيما ثبت اعتبارها فيه ولم يثبت في بينة الداخل ولا بينة من يعترف من عنده الحق
ويمكن ان يكون بناء القول الكل على اصالة الاعتبار ولكن من يقول بعدم السماع فلانه جعل ترجيح بينة الداخل
ونحو لا يحتاج خصم بالدليل ومن يقول بالسماع فنظر الى ان ادلة عدم سماع بينة الداخل وغير الجاحد

خصم لا ينبغي

خصم لا ينبغي انما تدل على عدم ثبوت جواز الحكم بهذا الثبوت لعدم التوقيف وان كان مرادهم جواز الحكم
وعدمه فلعل مراد من يقول بالسماع جواز الحكم بهذه الشهادة بعد تحقق المخاصمة والجحود لا بالفعل
ومراد من يقول بالعدم هو العدم فعلا بمجرد النزاع فقط او يكون نقل الكلام الى عدم اصالة الاعتبار
من العدلين او الى خروج بينة الداخل او غير الجاحد خصما بالدليل فلا يجوز الحكم فيهما مطلقا حتى يكون
النزاع معنويا ثم انه قد ثبت اصالة قبول شهادة العدلين بمعنى وجوب ترتب الاثار على المشهود عنده ولزوم
تصديقه اياها فيما يترتب عليه الا في مطلقا ما لم يكن لها معارض واما الاثر المتعلق بالغير اي ترتب نفوذ
الحكم على الغير وله او عليها فقد عرفت ثبوته في التنازع بمعنى الترافع الى المشهود عنده مع كونه اهلا
للحكم ولكنه يختص بغير بينة الداخل عند الاكثر لاختصاص لا حاجة لغير بينته وخصوص النص الدال على ذلك
ولا يختص بصورة كون الترافع التنازع بمعنى التداعي بل يدل على جواز الالزام والحكم بدون التنازع بل هو
المتبادر من القضاء على شخص والزامه والحكم عليه وكذا هو المتبادر من قولهم حكم لان الظاهر ان القضاء
بين الشخصين وقطع التنازع بينهم سماع بينة وضعفهم الى اسمي يحلفون به وكذا هو المتبادر من قولهم
البينة على المدعي واليمين على من انكر او على المدعى عليه مع ان القضاء بالبينة او كون البينة وظيفة المدعي لا يدل
الا على الاقتضاء بها في الجملة فيمكن ان يكون مع التنازع واما ما دل على قبول شهادة العدلين فلا يفيد ازيد
من تصديقهما او لزوم الحكم بمقتضاهما فيما يثبت به لزوم الحكم ولا يتوهم ان قوله في صحيحة سليمان بن خالد احكم
بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي يحلفون به ثم قال هذا لمن لم تقم له بينة انه يدل بمفهومه على ان من قامت له بينة يحكم له
مطلقا لان المفهوم ان من قامت له البينة فاحلفه عليه واما انه هل يحكم له مطلقا او بعد وقوع النزاع فلا
ولا انه لا يدل بعد ذلك ايضا ما ذكره ومن علائم جواز القضاء على الحاضر الذي لم يسمع الدعوى لصمم او
اختلاف لغة او تحرقها ما لم يسئل عنه ما ذكره من الزام المدعى عليه الساكت على الجواب وعقوبته على
ذلك من غير تعرض للحكم عليه بالبينة اذ الكلام هنا انما هو لا مع عدم النزاع اما عدم التنازع اي عدم كون
الواقع بين اثنين لم يثبت فيه اصل جواز الحكم والقضاء بل المتبادر من القضاء ما كان بين اثنين مع
ان ادلة القضاء متضمنة لقوله انفذ بين الناس او بينهم وهو انما يكون بين شخصين او ظاهر فيه

الخاصة والمنازعة ودفع المنازع لا بتقييد او العدم وتوجه النزاع وان كان بين اثنين وحينئذ لا
يجوز القضاء للمدعي الا مع السماع من الاخر لرواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صم
اذا تقاضى اليك رجلان فلا تقض للاول حتى تسمع من الاخر فانك اذا فعلت ذلك تبين لك القضاء
ولا شك ان بعد السماع للاخر اما يقر فلا حكم او بالبينة حينئذ او ينكر فيتحقق المجرد والنزاع لا يقال ان
ذلك مخصوص بما اذا تقاضى رجلان واحد لانا نقول ان الفاء المعروضة تشعر بالتقاضي احدهما ايضا
نعم خرج المدعى عليه الغائب بالقول الاعلى فيسمع البينة عليه ويقضى بها مطلقا خرجت صورة اعتراف
المدعي باعتراف لا فائدة للحكم ولا الزام على الشخص بعد اعتراف المدعي بكونه معترفا ينبغي سائر الصور كذلك
الخلاف المدعي ولا حكم في الخبر سماع بينة المدعي على الغائب في غير صورة الاولى بل على الحكم في صورة
لا اعتراف ايضا اذا اراد المدعي صدور الحكم احتياطا فتامل فتحصل مما ذكر عدم مشروعية القضاء والحكم
وعدم ترتيب اثار الحكم بمعنى عدم جواز النقض عليه ما لم يكن منازعة فعلية بين اثنين الا في الاثر
نعم لو اقام احد بينة بحق النزاع بجواز استماعها للاجل ويجب قبولها واعتقاد وترتيب مقتضاها
كالاخبار عن ثبوته وضبط احتياطا لزمان وقوع التنازع وحينئذ يجوز الحكم بمقتضى الشهادة
المتقدمة اذا كانت المشهود عنده ستذكرها او يثبت الشهادة عنده بما يعتمد عليه والله العالم

فائدة اعلم ان حسم النزاع وظيفة الحاكم في الاحكام بين المتنازعين اذا كانت الواقعة خلافية ويتنازع
الخصمان فيه لاجل اختلاف المجتهدين في المسالة والتحقيق في المقام انه اذا كان تنازع المتخاصمين المترافعين
عند حاكم لاجل اختلاف المجتهدين فيه كان يتنازع الولد الاكبر مع غيره في اخذه الحبوة مجانا او محتسبا
من الثلث او فيما يجري به الشفعة او عدم احد الشركاء الثلثة الشفعة والدعوى الاخرين او تنازع المتبايعين في خيار
المبيع بعد بيعها او تنازع البكر ووليها في الاستقلال في العقد وعدمه او تنازعا في دية جناية اختلف
العلماء في مقدارها الى غير ذلك يجب على الحاكم المترافع اليه الحكم في الواقعة بمقتضى رايه وفتواه اجماعا لانه
حكم الله عنده وذلك من قلده او يترافع اليه ولا يجوز تقليد احدهما مجتهدا اخر يخالف رايه راي ذلك
المجتهد اذا لم يثبت من ادلة وجوب عمل المجتهد باجتهاده او المقلد باجتهاد مجتهده الوجوب في ترتيب

لاثر حتى

ليس
الاثر حتى في موضع يزاحم حق غيره لو بنى ذلك الغير على اجتهاده خلافا لاجتهاده والحاصل ان الثابت
انما هو من ترتيب اثار اجتهاده او تقليده فيما هو حق نفسه مما ليس له مزاحم من حقوق الغير فلا
دليل على المراد برايه وفتواه ليس هو فتواه في جميع اجزاء الواقعة المتنازع فيها لانه قد يكون فتواه
فيها مبنيا على وجوب البناء على فتوى غيره في جزء منها فيجب اتباعها لان فتوى كل مجتهد حجة على كل مجتهد
به اخر ومقلده اذا بناء على راي ذلك المجتهد الاخر وعمل به فيجب الحكم بمقتضاه ولو كان كذلك فيكون
الواقعة بحيث لم يختلف من احد المتنازعين فيها بناء على امر بتقليد مجتهده فيجب فيها الحكم في اصل
الواقعة بمقتضى فتوى الحاكم وحينئذ ورايه فيها وقد يختلف فيها بناء على امر بتقليده غيره فيجب الحكم
بمقتضى ذلك البناء لان فتوى الحاكم ايضا على حجية ذلك الامر حينئذ وترتيب الاثر عليه فاذا تنازع
شخصان في اخذ الحبوة مجانا او بازاء الارث ابتداء قبل بنائهما على تقليد مجتهد يجب على الحاكم الحكم
بالاخذ مجانا الحكم به ولو كان المتنازعان مقلدين لمجتهد يعطيها بازاء الارث فعلا بعد في الواقعة
واخذ الكبير بازاء ارثه بتقليد مجتهده واعطاه سائر الورثة بازاء ارثه ايضا بتقليده ثم تنازعا بينهما بعد
ذلك عند الحاكم المذكور يجب عليه الحكم بكونها بازاء الارث لا لاجل انه فتواه مطلقا بل لاجل انها
للاول المجتهد الاخر وعملا به والتقليد الحبر بازاء الارث لكن المجبر له وما بازائه الى سائر الورثة وفتوى
الحاكم ايضا على الاشتغال المذكور بالتقليد المذكور وترتيب رفع الاشتغال الى زائل اخر فيحكم بمقتضى
هذا الفتوى بازاء الارث وكذا لو كان المتنازعان في الشفعة مقلدين لمن يرى الشفعة في الازيد
من الشركاء الثلثة فلو تنازعا قبل بنائهما على اخذ الشفيع المشتري بتقليد مجتهده وترافعا عند
من لا يرى ثبوت الشفعة حينئذ يحكم بذلك لسقوط الشفعة ولو بنا الامر على تقليد الاول واخذ
الشفيع المشتري بتقليده ورضي به الشريك بتقليد الى ايضا ثم تنازعا عنده في الشفعة يجب عليه
الحكم بكون المشتري واخذ الشفعة لانه اخذه بتقليد من يرى ثبوتها واعطاه الشريك ايضا
بتقليده فصار المشتري ملكا للشفيع بتقليد ذلك المترافع اليه فيحكم بمقتضاه وكذا الرابع
فيحضر القصد المتقوم بالنقل لاجل لزوم كونه مذكور عنده بفتوى من يرى عليه واشتراء المشتري

انه بتقليده واجب بالعمل ثم وقع بينهما التنازع وترافعا عند من لا يرى يجب عليه الحكم بصحة البيع لان
فتواه محترمة بعد المجتهد للمتفق بحجيته وطهارته وعقيدته وقد وقع ذلك من المتبايعين اللذين كانا بنوعين
صحيحا عند من مضى عنده وانه وهكذا في جميع الوقائع ثم يشترط في الحكم بالصحة في تلك الموارد ان يعلم
المتنازعين معا بمقتضى فتوى المجتهد الآخر لا يكفي تقليد احدهما لانه من عدم دليل على كفاية تقليد
احدهما انما يكون لامر بين البين ثم لو لم يكن الواقعة ما يكون كذلك المترتب على الفعلين المتنازعين يكفي
تقليد احدهما مسئلة البكر الراشدة فلو عقدت البكر نفسها لزوج بتقليد مجتهد يرى استقلالها وتقليد الزوج
تقليده ايضا ثم تنازع الولي عند من يرى استقلاله يجب يجب الحكم بصحة العقد لانه لا يتعلق للولي في ذلك
العقد الذي هو طرفه البضع ولا يحتاج تقليد البكر الى مضي الولي ايضا وان كان الحاكم في الامثلة المذكورة
في المعاملة لا يتوقف لزوم التقليد في كلها نلوت بل يكفي بحسب بالمطابقة لرأي مجتهد يفتي المتنازعان ان
لامر الكلام على احد الطرفين يجب على هذا الحكم الحاكم بصحته بناء على رأيه ايضا وكذا لو اكتفى بالتقليد اللاحق
على العمل للاحد الطرفين ايضا وهكذا والحاصل انه يجب على الحاكم المترافع اليه ان يستخرج لازم فتواه في كل
الواقعة المتنازع فيها وعدم مقتضاها سواء كانت مطابقة لفتواه في جزء الواقعة ام لا فيرى انه اذا
سئل عن ان مالا ابيك في الحبوة اذا اتنازع فيه الورثة يفتي بانها لها مجانا يحكم به في الواقعة اذا تنازعا
قبل رضاء الطرفين وبناها على تقليد اذ ليس للواقعة جزء اخر ولو بنيا المتنازعان بينها على
تقليد من لا يرى لها انا يزيد في الواقعة جزء اخر لان التنازع انما هو في الحبوة التي بنيا فيها لامر
على تقليد ويرى انه اذا سئل عن ما لابيك في الحبوة التي اخذها الاكبر مجانا بتقليد من يراها
كان اعطاها سائر الورثة انه كان فعل صحيح ولا حلالا لم يفتي بانها مال فيجب الحكم به في الواقعة
ايضا ولو سئل انه اخذها الاكبر بتقليد من يراه مجانا ولكن لم يرض الباقون يفتي بانه لا يكفي
تقليده فقط ويرى انه اذا سئل عن ما نقول في حق باكرة زوجت نفسها فتجحص بتقليدها
لمن يرى استقلالها انه يفتي بالصحة فيجب عليه الحكم بها ايضا بعده ولو رضى الغير ولو رضيا ان
فتواه على عدم الصحة فيحكم به ايضا ولو تنازع الجاني والمجني عليه في قدر الدية المختلف فيها عند حاكم

يجب

فيجب حكمه بمقتضى رأيه ولا يفيد هنا بناء احدهما او كليهما على فتوى غيره الا اذا عملا بها واعطى الجاني
الدية بمقتضاها وقد اخذها المجني عليه كان دفع المحاكمة اللازم على الحاكم في جميع الوقائع نحو بيع فتواه
في كل الواقعة اذا سئل عنه فيها ويحكم بها **فائدة** لو ترافع المتنازعان في امر قبل ما قضى احد
الطرفين بالتراضي او اجراء عقد فيه وحكم الحاكم بمقتضى رأيه فهل يجوز للمتنازعين بعده البناء على تقليد
لا يرضى في هذه الواقعة لو رضيا ويترتب عليه اثره ام لا الظاهر الثاني لاستقرار الامر على ما حكم به فلا
ينتقض نعم لو حكم الحاكم باباحة شيء للاكل لا يجب او كونه لهما مجانا بعد التنازع او سقوط الشفعة فلو تركا
بحاله فعل ذلك لم يترتب عليه اثر فلا يعبر بالشفعة يجوز ما دام الشيء المحيز ملكا لغيرها الكبير بل لا دوام
المزدوج احتاج الى عقد اخر نافذ شرعي كبيع او صلح او هبة **فائدة**